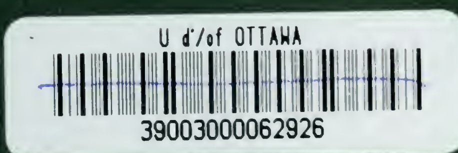

U d'/of OTTAWA
39003000062926


ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQ
uOttawa
LIBRARY ANNE
U SCI STUDIES

LES LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

V



DU MÊME AUTEUR.

MANUEL BIBLIQUE OU COURS D'ÉCRITURE SAINTE, A L'USAGE DES SÉMINAIRES, avec cartes et illustrations. *Ancien Testament,* par F. VIGOUROUX. *Nouveau Testament,* par L. BACUEZ. Septième édition, 4 volumes in-12. Paris, Roger et Chernoviz. 14 francs.

CARTE DE LA PALESTINE, pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une feuille de papier japon imprimée en quatre couleurs de $0^m,47$ de haut sur $0^m,39$ de large. Troisième édition. Paris, Roger et Chernoviz........................ 1 fr. »
Achetée avec le *Manuel biblique*................ 0 fr. 50

LA BIBLE ET LES DÉCOUVERTES MODERNES EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE, par F. VIGOUROUX, avec cent soixante cartes, plans et illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé DOUILLARD. Cinquième édition, 4 volumes in-12. Paris, Berche et Tralin.................................. 16 francs.

LE NOUVEAU TESTAMENT ET LES DÉCOUVERTES ARCHÉOLOGIQUES MODERNES, par F. VIGOUROUX, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé DOUILLARD, in-12, Paris, Berche et Tralin...................................... 4 francs.

MÉLANGES BIBLIQUES. LA COSMOGONIE MOSAÏQUE D'APRÈS LES PÈRES DE L'ÉGLISE, *suivie d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament,* par F. VIGOUROUX, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé DOUILLARD. Seconde édition, in-12. Paris, Berche et Tralin......................... 4 francs.

LA SAINTE BIBLE SELON LA VULGATE, traduite en français par l'abbé J.-B. GLAIRE, troisième édition avec introductions, notes complémentaires et appendices par F. VIGOUROUX, 4 volumes in-8°. Paris, Roger et Chernoviz. Prix................ 26 francs.

En cours de publication :

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament, et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, avec de nombreux renseignements bibliographiques. Ouvrage orné de cartes, de plans, de vues des lieux, de reproductions de médailles antiques, de fac-simile des manuscrits, de reproductions de peintures et de bas-reliefs assyriens, égyptiens, phéniciens, etc. Publié par F. VIGOUROUX, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Paris, Letouzey et Ané. Prix du fascicule in-4° de 320 colonnes................ 5 francs.

LES
LIVRES SAINTS
ET LA
CRITIQUE RATIONALISTE
HISTOIRE ET RÉFUTATION
DES OBJECTIONS DES INCRÉDULES CONTRE LES SAINTES ÉCRITURES

PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC DES ILLUSTRATIONS D'APRÈS LES MONUMENTS

Par M. l'abbé DOUILLARD, Architecte

SECONDE PARTIE. — RÉFUTATION DES OBJECTIONS

III

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

TOME CINQUIÈME

PARIS

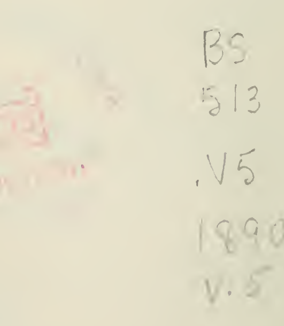
A. ROGER & F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7

1891



Les hiéroglyphes et les caractères cunéiformes ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.



LES LIVRES SAINTS

ET

LA CRITIQUE RATIONALISTE.

SECONDE PARTIE.

RÉFUTATION DES OBJECTIONS CONTRE LA BIBLE.

LIVRE TROISIÈME.

LIVRES DIDACTIQUES ET SAPIENTIAUX.

SECTION PREMIÈRE.

LE LIVRE DE JOB.

CHAPITRE Ier.

CARACTÈRE HISTORIQUE DU LIVRE DE JOB.

Le livre de Job est un des plus beaux monuments de la littérature et comme l'idéal d'un poème sémitique. Mais ce poème magnifique est-il une histoire ou une fiction? L'Église a toujours cru à l'existence réelle du patriarche arabe. Quelques anciens Rabbis ont soutenu, au contraire, que le livre de Job n'était qu'une longue parabole et que le personnage dont il raconte les épreuves n'est pas un homme créé [1]. De nos jours, un cer-

[1] *Baba bathra*, f. 15.

tain nombre de rationalistes prétendent aussi que le poème de Job est une fiction comme l'Iliade et l'Odyssée. Ils veulent même y reconnaître l'œuvre de plusieurs mains, comme dans les écrits d'Homère. A les en croire, le prologue et la conclusion sont des additions postérieures; les discours mis dans la bouche d'Éliu ne sont pas non plus authentiques et ne font pas partie du poème primitif. Voici d'abord ce qu'ils disent contre le caractère historique du livre de Job :

On nous a représenté [Job] à tous dans notre jeunesse comme une histoire vraie... Aussi bien Job a-t-il toujours passé pour le modèle de la patience... et dans nos vieilles Bibles à gravures on peut le voir assis sur son tas de fumier ayant pour couvre-chef l'auréole de sa sainteté. Cependant Luther déjà entrevoyait la vérité. Il croyait, lui aussi, à la réalité historique du fond, mais il estimait que quelque auteur intelligent et pieux, un poète-théologien, éprouvé lui-même par le malheur, en a fait un livre d'édification, comparable, quant à la forme, à une comédie, à une pièce dramatique à rôles partagés. Cette opinion, formulée un peu plus scientifiquement, est aujourd'hui la plus répandue. On ne marchande pas la gloire du poète, on ne lui enlève que son héros. Celui-ci doit lui avoir été fourni par la tradition, avec ses amis, sa maladie, et, selon le cas, avec quelques autres éléments encore. — Cette opinion ne nous paraît pas acceptable. Nous estimons que tout est ici dû à la libre création du génie poétique. Pour justifier notre manière de voir, nous ne voulons pas nous prévaloir des scènes qui se passent au ciel, ni de l'intervention personnelle de Jéhova. Ceux qui verraient ici autre chose que de la pure poésie prouveraient seulement qu'ils ne sont pas

poètes eux-mêmes. Nous soutenons que l'histoire entière, dans tous ses détails, porte le cachet d'une production de l'imagination. Tous ces malheurs divers, resserrés dans l'espace d'une seule heure, la perte simultanée de tant de troupeaux, qui pourtant ne pouvaient pas s'être trouvés à une seule et même place, un orage qui tue sept mille moutons d'un seul coup, les sept jours et sept nuits pendant lesquels les trois amis sont assis à terre en face de Job sans dire mot, la restauration subite d'une fortune immense et totalement perdue, la naissance d'une seconde série d'enfants après que les premiers ont péri dans un âge déjà mûr : tous ces détails, disons-nous, n'ont aucune vraisemblance. Le poète s'en préoccupe même si peu que plusieurs fois il semble les oublier ou même les contredire, si bien qu'on a pu avoir quelquefois la singulière idée que le prologue historique serait d'une autre main que le corps de l'ouvrage. Puis on n'arrive pas à bien se rendre compte du théâtre de l'histoire, et à savoir au juste si Job et sa famille habitent une ville et des maisons, ou s'ils vivent sous des tentes à la campagne comme les Arabes au désert : car on rencontre des passages à l'appui de l'une ou l'autre opinion [1]. Mais tout cela est peu de chose en comparaison d'un fait capital, qui, à lui seul, prouve que nous n'avons ici devant nous que des personnes fictives. Voilà quatre sheikhs arabes, habitant loin de Canaan, en dehors de tout contact avec l'enseignement révélé, et qui parlent tous les quatre de Dieu, de sa grandeur, de sa sainteté et de son gouvernement du monde, de manière qu'on est autorisé à dire que jamais aucun prophète n'a dit mieux, n'a parlé plus éloquemment. Le poète dispose librement de ses figures, qui ne servent

[1] Job est toujours représenté, en réalité, comme un Arabe sédentaire, habitant une maison et un village. Job, I, 18-19; XXIX, 7.

que de décors à l'exposition de son idée, et cette idée seule a le privilège de la réalité. Oui, l'histoire de Job est une belle et grandiose parabole. La vérité ne réside pas dans les formes pittoresques qui tiennent l'imagination en éveil, mais dans les principes religieux et moraux qui y sont mis en relief[1].

La thèse de M. Reuss et de ses émules est si outrée, si évidemment arbitraire et fausse que beaucoup de rationalistes n'osent pas aller aussi loin et reconnaissent que l'auteur de Job n'a pas créé son personnage. Écoutons M. Nöldeke :

On peut se demander si l'auteur lui-même a conçu son sujet. Ewald remarque avec raison qu'une telle invention n'est pas dans l'esprit de l'ancienne littérature. Ajoutons que les noms des principaux personnages, celui de Job lui-même, n'ont aucune signification frappante, comme cela aurait eu lieu certainement si le poète les avait forgés. Qu'on compare seulement les noms des filles de Job librement forgés par le poète[2]. Le nom d'Éliphas nous est aussi connu par Genèse, XXXVI, 11, et là comme ici il se trouve rapproché de celui de Théman. On est naturellement amené à penser que la tradition connaissait aussi et rattachait au pays d'Ouz (Hus) les deux autres amis de Job et lui-même. Que nous apprenait encore sur lui la tradition ? Jusqu'à quel point le poète a-t-il été créateur? Voilà ce que nous ne pouvons dire aujourd'hui, et nous savons encore moins si la légende avait quelque fondement historique[3].

[1] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse et morale des Hébreux, Job*, 1878, p. 15-16.

[2] Job, XLII, 14.

[3] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 277-278.

M. Renan, par des considérations d'un autre genre, est amené aussi à des conclusions en partie contraires à celles de M. Reuss :

Bien qu'écrit par un Hébreu, ce livre (de Job) nous représente un mode de spéculation qui n'était pas propre à la Palestine. Un grand nombre de légendes mythologiques ou astronomiques auxquelles il est fait allusion ne se retrouvent pas chez les Hébreux, du moins sous la même forme. On y sent de bien plus près que dans les écrits des Juifs le voisinage du polythéisme syrien et babylonien, en particulier de ce qu'on a appelé le sabéisme. Une foule de traits dénotent une connaissance parfaite de l'Égypte, où l'auteur semble avoir voyagé, et du mont Sinaï, où sans doute il avait vu les travaux des mines, qu'il décrit avec tant de détails[1]. Le fait que tous les personnages du poème appartiennent aux Beni-Kédem, célèbres par leur sagesse, ne saurait être une fiction arbitraire... Tout porte à croire que la légende de Job est plus ancienne que le livre de Job[2].

L'auteur sacré n'a donc pas créé son personnage. Les commentateurs catholiques admettent généralement que le livre de Job a été embelli d'ornements poétiques[3].

[1] Job, XXVIII, 1-11. Voir ce passage avec le commentaire que nous en avons donné dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 269-272.

[2] E. Renan, *Le livre de Job*, p. XXVI-XXVII, XXXIII.

[3] « Argumentum, etsi vere historicum, poetice esse exornatum et amplificatum, integra libri indoles docet. « Quis, inquit Huetius, putet Jobum in summis corporis et animi doloribus carmina « ad uxorem et amicos fudisse, aut ipsos vicissim virum tot malis « oppressum versibus esse allocutos? » (*Dem. Evang.*, prop. IV, p. 211)... Quicumque igitur poeticum libri characterem agnoscit, neque quisquam, opinor, eum negare ausus fuerit, etiam argumentum poetice exornatum esse fatebitur. » R. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, part. II, p. 64-65.

mais tous s'accordent à reconnaître que le fond en est historique. C'est ce que nous enseigne l'Écriture elle-même, qui nous donne Job comme un modèle de patience, dans le prophète Ézéchiel, dans le livre de Tobie et dans l'Épître de l'apôtre saint Jacques[1]. Rien dans le récit biblique n'autorise à nier l'existence réelle du saint patriarche de l'Idumée. C'est ce que va nous montrer la discussion des objections.

Tous les détails que nous donne l'histoire de Job n'ont aucune vraisemblance, nous dit-on. — Que les malheurs de Job ne soient pas communs et ordinaires, tout le monde en convient. Mais « si le cas de Job est le plus extraordinaire, en tous sens, qu'on puisse imaginer, c'est que l'enseignement qu'on en veut faire ressortir s'appliquera d'autant plus facilement à tous les autres cas[2]. » C'est M. Reuss qui fait cette remarque et qui se réfute ainsi lui-même. Dieu permet que son serviteur soit soumis coup sur coup aux épreuves les plus accablantes, afin qu'un tel exemple justifie plus pleinement

[1] Ezech., xiv, 14, 20; Tob., ii, 12; Jac., v, 11. A ces témoignages, on doit ajouter probablement celui de l'Écclésiastique, xlix, 11, comme l'a ingénieusement remarqué Geiger, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1858, p. 542-543. Dans ce chapitre xlix, primitivement écrit en hébreu, nous avons une énumération et un éloge des principaux personnages bibliques. Au verset 11, il est dit que Dieu « s'est souvenu des ennemis, » en grec τῶν ἐχθρῶν, ce qui n'a guère de sens dans ce passage. Si on lit « Job » à la place, tout s'explique très bien. Parce que Job, en hébreu, signifie « ennemi, » le traducteur grec l'a rendu comme si c'était un substantif commun, sans prendre garde qu'il avait affaire à un nom propre.

[2] Ed. Reuss, *Job*, p. 17.

sa Providence et que la leçon soit plus significative.

On voudrait voir des contradictions entre le Job du prologue et le Job de la discussion. Autant l'un est résigné, assure-t-on, autant l'autre est impatient, presque blasphémateur[1]; preuve évidente que le poète façonne le personnage à son gré et ne se pique même pas de le rendre conséquent avec lui-même. Ces accusations sont très injustes et M. Reuss nous en fournit encore la réfutation :

Job, l'homme pieux et juste, est mis à l'épreuve et l'histoire dit qu'il l'a soutenue. Il est accablé par la douleur; soit, il est homme; mais il reste ferme et fidèle, non seulement en face de ses malheurs personnels, mais encore, ce qui plus est, en face des soupçons de ses anciens amis qui l'accusent d'hypocrisie et qui le traitent bien peu charitablement. D'eux et de leur jugement inique, il en appelle toujours à Dieu; il ne cesse de s'adresser à celui de qui seul pouvait lui venir la justification et la consolation. Quand le doute vient l'assaillir, il le combat et parvient à le vaincre; et si passagèrement il paraît vouloir s'abandonner au désespoir, c'est uniquement parce qu'il croit que le Dieu qu'il cherche et qu'il invoque ne veut pas l'écouter. Il n'y a pas là, à vrai dire, de trace d'incrédulité, d'un reniement impie. Au contraire, au moment même où le sentiment de sa misère le tourmente le plus vivement, où il se plaint le plus amèrement d'être délaissé, oublié, méprisé par ceux qui étaient ses plus proches, sa foi se montre le plus glorieusement inébranlable, et il exprime la conviction que Dieu ré-

[1] « Le blasphème y touche à l'hymne. » E. Renan, *Le livre de Job*, p. LXII.

habilitera son nom, ne serait-ce qu'après sa mort[1]. L'homme vraiment pieux sort donc victorieux de l'épreuve, s'il n'a affaire qu'à Dieu seul, et que des discours inspirés par le préjugé ne viennent pas le troubler et l'égarer. Il reconnaît que Dieu ne veut pas son malheur, mais qu'il le permet dans l'intention indiquée... Aussi bien Job, vers la fin, retrouve-t-il l'équilibre moral, la tranquillité de l'esprit, dès que ses adversaires se voient réduits au silence, et tout en se plaignant de son sort et en protestant de son innocence, il s'exprime à l'égard de l'un et de l'autre d'une façon tellement touchante que le lecteur, qui avait pu être choqué de certaines explosions trop véhémentes, revient sans peine à ses premiers sentiments[2].

Les amis de Job sont aussi des personnages réels, non fictifs. Ils ne jouent pas un rôle. « Ils sont trois, mais ils ne représentent pas trois systèmes ou trois solutions diverses; ils ne se mettent pas même à trois points de vue différents, comme c'est ordinairement le cas dans nos drames, où chaque personnage a son rôle particulier. Tout au plus on peut dire que l'un parle avec plus de modération, l'autre avec plus de passion et de véhémence : au fond, ils disent tous la même chose... Les discours des trois amis sont pleins de redites. C'est

[1] Job, XIX, 23-27. Il y a plus que cela dans ce célèbre passage; il y a un acte de foi à la résurrection future, comme nous l'avons montré dans *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. III, p. 169-176, où nous avons fait ressortir en même temps la place importante qu'occupe ce passage dans tout le poème, puisque, à partir de ce moment, Job est aussi calme et maître de lui qu'il avait été auparavant véhément et impétueux.

[2] Ed. Reuss, *Job*, p. 24.

toujours le même refrain : Dieu punit les méchants; le malheur est la peine du péché; les hommes ne sont pas plus sages que Dieu... De son côté, Job en revient sans cesse aussi à ses protestations d'innocence; il affirme toujours qu'il n'a pas mérité son sort... [C'est que] l'auteur n'écrit pas comme ferait un philosophe, produisant des thèses l'une après l'autre et les démontrant par une argumentation logique et serrée, de manière à se rapprocher insensiblement de son but, et à finir par imposer des conclusions à ses lecteurs. Il met en scène des personnages vivants; chacun d'eux y apporte ses convictions à lui et ses préjugés. Ils n'arrivent pas à s'entendre : ce que l'un affirme, l'autre le nie, et la décision n'est amenée ni par des faits ni par des raisons[1]. » Ces personnages sont donc vivants, et ils sont vivants parce qu'ils sont réels. C'est encore M. Reuss qui vient de nous le prouver.

On insiste particulièrement sur l'invraisemblance de l'épilogue, d'après lequel Dieu donna à Job juste le double de ce qu'il possédait avant l'épreuve, deux fois plus de brebis, deux fois plus de chameaux, deux fois plus de bœufs, deux fois plus d'ânesses, et autant de fils et de filles[2]. Mais qu'y a-t-il là d'impossible? A toutes les époques de l'histoire, on rencontre des singularités non moins invraisemblables. La descendance d'Hugues Capet a donné successivement à la France trois branches de rois; chacune s'est éteinte avec trois frères qui ont

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 17-18.
[2] Nous avons vu, t. II, p. 370, les difficultés que fait Hermann von der Hardt à ce sujet.

régné l'un après l'autre, la première, celle des Capétiens directs, avec les trois fils de Philippe le Bel : Louis X le Hutin, Philippe V le Long et Charles IV le Bel; la seconde, celle des Valois, avec les trois fils de Henri II : François II, Charles IX et Henri III; la troisième, celle des Bourbons de France, avec les trois petits-fils de Louis XV : Louis XVI, Louis XVIII et Charles X. Peut-il y avoir rien de plus étrange et en apparence de plus artificiel? Si l'on rencontrait un pareil fait dans l'histoire sainte, on ne manquerait pas de crier à l'invraisemblable et à l'impossible, et l'on admirerait la simplicité de ceux qui croient à de pareilles choses, mais la vérité n'en serait pas moins incontestable.

Il en est de même du rétablissement de la fortune de Job. Les rationalistes devraient renoncer à cet argument, tiré de l'invraisemblance des faits, auquel ils ont trop souvent recours, et qui ne saurait être présenté comme une preuve scientifique. Il faut remarquer, d'ailleurs, que, dans le cas qui nous occupe, Dieu se devait à lui-même et qu'il devait à son serviteur, dès lors qu'il lui faisait seulement subir une épreuve et que l'épreuve avait été subie avec succès, de le récompenser de sa fidélité et de sa constance. Or, comme la scène se passe avant la venue de Jésus-Christ et que la porte du ciel n'a pas été encore ouverte par le sang du Rédempteur; comme la rémunération dans une autre vie demeure enveloppée d'ombres, la récompense de Job ne pouvait être que temporelle et terrestre. Les rationalistes eux-mêmes l'avouent : « La question philosophique ayant pris corps dans une personne, il faut que les exigences

du sentiment moral soient satisfaites par l'histoire de cette personne... Si Job mourait malheureux, toutes les belles choses qui sont débitées dans ce livre auraient produit l'effet opposé à celui que l'auteur avait en vue. Et comme après tout Dieu peut toujours intervenir dans les destinées des mortels, le miracle même qui s'opère à la fin à l'égard de celle de Job, rend concrète une consolation capable au moins de soutenir le courage de ceux qui souffrent dans les mêmes conditions[1]. » La Providence devait intervenir et son intervention directe et visible explique ce qu'il y a d'insolite dans la nature de la récompense.

L'esprit critique est si pointilleux qu'il trouve à redire même aux noms que Job donne à ses filles après le retour de sa fortune. Parce qu'ils sont empruntés à des objets gracieux, M. Nöldeke en conclut qu'ils ont été « librement forgés par le poëte[2]. » Qui ne sait pourtant, parmi ceux qui sont un peu familiarisés avec l'Orient, que des noms semblables y sont tout à fait ordinaires et communs? Job appelle ses trois filles, la première Iemîmah, en arabe, « la colombe, » à cause de ses yeux de colombe; la seconde Qeṣîʿâh, parce qu'elle paraissait comme enveloppée du parfum de la « canelle, » et la troisième Qéren-happouk, du nom du principal cosmétique de la beauté féminine[3], parce que sa beauté devait être

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 23.

[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 277.

[3] « Le fard noir que les femmes mettaient sur les sourcils se conservait dans des bouts de cornes. Les trois noms sont destinés à relever les grâces de ses filles et pas le moins du monde leur coquetterie. » Ed. Reuss, *Job*, p. 121.

encore relevée par l'art[1]. Les Grecs les auraient comparées aux trois Grâces; Job les compare aux objets les plus aimés des Orientaux et il leur en donne les noms. Aujourd'hui encore, en Arabie et en Perse, on donne aux femmes des noms d'animaux gracieux, de fleurs, de parfums et de pierres précieuses[2], et il n'est point rare d'entendre appeler des jeunes filles, comme dans les *Mille et une Nuits :* Fleur de jardin, Branche de corail, Canne à sucre, Lumière du jour, Étoile du matin, Délices du temps.

Le livre de Job est donc historique, dans son ensemble et dans ses principaux détails, malgré le cadre poétique dans lequel il est placé et les ornements littéraires dont il est embelli. Quant à sa date, elle est abandonnée à la libre discussion dans une large mesure et nous n'avons pas, par conséquent, à nous en occuper ici, si ce n'est pour relever une erreur, soutenue du reste seulement par un petit nombre de critiques. On sait que le sujet du livre est le problème du bien et du mal dans le monde et que Satan apparaît dans le prologue du poème comme esprit malin et démon tentateur. Quelques rationalistes en ont pris prétexte pour soutenir que l'ouvrage tout entier avait été inspiré par le mazdéisme ou doctrine des deux principes, et datait par conséquent de l'époque de la prééminence des Perses dans l'Asie occidentale, c'est-à-dire d'une époque postérieure à la captivité de Babylone.

[1] Job, XLII, 14; Fr. Delitzsch, *Das Buch Job*, 1864, p. 505.

[2] Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, t. III, n° 779, p. 375-376.

A première vue, dit Mgr de Harlez, l'analogie semble frappante, mais quand on examine de près le texte hébreu, il devient évident que l'auteur de l'histoire de Job ne connaissait point le mazdéisme, ou du moins, ce qui est la même chose pour nous, a écrit comme s'il n'en avait aucune connaissance ni subi aucune influence; car tout dans son livre y est opposé, comme les caractères de Satan et d'Ahriman... Dans [Job], Satan n'est qu'un agent subalterne, entièrement dépendant des volontés de Dieu, n'agissant que dans les limites tracées par Dieu, impuissant à contrarier ses désirs ou à empêcher la réparation des maux que Dieu lui a permis de susciter... Voyons [au contraire] Anromainyus (Ahriman) en face du Créateur. Voici ce que nous trouvons au Vendidad XXII : « Ahura-Mazda dit au saint Zarathrusta : Moi qui suis Ahura-Mazda..., lorsque je créai cette demeure d'une beauté, d'une splendeur éclatantes, le Déva criminel me regarda. Anromainyus le meurtrier créa contre moi 99,999 maux. Guéris-moi donc, ô Manthra-Çpenta à l'éclat pur. Je te donnerai en retour mille chevaux, mille bœufs, mille chameaux, etc. Manthra-Çpenta (la loi sainte ou les formules de conjuration) lui répondit : Comment te guérirai-je de ces maux? Alors Ahura-Mazda dit à Nairyoçanha : Sage Nairyoçanha, va appeler Aryaman et dis-lui qu'Anromainyus m'accable de 99,999 maux... — Aryaman accourut aussitôt; il amena une nouvelle race de chevaux mâles, de jeunes chameaux, une nouvelle espèce de fourrage, et traça neuf sillons pour combattre les maux suscités par le chef des Dévas. » — Il n'est pas besoin de faire remarquer que la scène est entièrement métamorphosée. Dieu n'est plus ce maître tout-puissant qui fixe à l'action du démon des limites que celui-ci n'ose franchir; c'est un roi presque découronné, tremblant devant un rival qui lui a ravi la moitié de son empire et qui frappe à son gré les créa-

tures. Anromainyus, égal à Dieu par son origine éternelle, ne reconnaît pas ses lois et détruit ses œuvres quand il lui plaît. Partout où Ahura-Mazda crée un bien, Anromainyus le suit pour y produire un mal capable d'anéantir l'œuvre divine... Tout donc concourt à faire rejeter la supposition d'un emprunt de la Judée à l'Éran en ce qui concerne la croyance aux démons[1].

Nous avons, d'un côté, chez les Perses, le dualisme et la croyance à deux principes égaux et ennemis, et de l'autre, chez les Hébreux le monothéisme et la croyance à un seul principe, Dieu, maître du ciel et de la terre.

[1] C. de Harlez, *Les origines de zoroastrisme,* dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1880, p. 155-162.

CHAPITRE II.

DE L'AUTHENTICITÉ DES DIVERSES PARTIES DU LIVRE DE JOB.

Établissons maintenant l'authenticité des parties du livre de Job qui sont contestées ou niées par les incrédules, c'est-à-dire le prologue et l'épilogue, les discours d'Éliu et la description de l'hippopotame et du crocodile [1].

En ce qui concerne les parties en prose qui servent d'introduction et de conclusion à l'ouvrage [2], des incrédules eux-mêmes reconnaissent qu'on ne peut les

[1] On ne saurait en aucune façon prendre au sérieux l'opinion de soi-disant critiques qui, comme le professeur Studer, de Berne, affirment que le livre de Job est l'œuvre d'au moins six rédacteurs et qu'il ne nous est parvenu dans sa forme actuelle qu'après avoir subi cinq refontes indépendantes. *Ueber die Integrität des Buches Hiob*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, Heft, IV, p. 688-723. Voir la critique de C. Budde, *Beiträge zur Kritik des Buches Hiob*, in-8°, Bonn, 1876, p. 1-62.

[2] L'authenticité du prologue et de l'épilogue paraît avoir été niée pour la première fois par X. Matthæius, *Giobbe giurisconsulta*, Sienne, 1780. Elle l'a été depuis par Hasse, *Vermuthungen über das Buch Hiob*, dans le *Magazin für bibl. und orient. Literatur*, t. I, p. 162; Stuhlmann, *Hiob*, Hambourg, 1804, p. 25 et suiv.; Bernstein, dans Keil et Tzschirner's *Analecten*, I, 3, p. 122 et suiv.; Knobel, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1842, p. 485 et suiv., etc.

séparer du corps du livre et que par conséquent elles y ont toujours été attachées. « Le poème est inintelligible sans le prologue et l'épilogue, » dit M. Renan[1]. Et M. Nöldeke dit à son tour :

Je ne puis comprendre comment on a pu souvent, dans les temps modernes, attaquer l'authenticité de l'introduction et du dénouement sous forme narrative de ce poème. Le reste du poème serait tout à fait incompréhensible. La forme prosaïque s'explique pleinement... Même au milieu des parties poétiques, elle est partout employée là où il faut raconter. Le prétexte que le dénouement ne pouvait qu'affermir l'antique croyance en une justice rétributive, quand même il serait fondé, n'en serait pas moins inacceptable. Est-il vrai qu'on voulût tellement éloigner des yeux la *justice poétique*, que Job dût absolument finir par expirer sur un tas de cendre[2] ?

Mais si le prologue et l'épilogue sont authentiques pour les rationalistes moins exagérés, presque tous s'accordent à rejeter comme une interpolation postérieure les discours d'Éliu. Voici les raisons qu'en donne M. Nöldeke :

Tous les interprètes en renom de notre époque et même Delitzsch, ont reconnu que cette partie du livre n'est pas authentique[3]... Ce morceau ne convient pas au plan général. Qu'on le retranche, chacun reconnaîtra que le livre de Job

[1] E. Renan, *Le livre de Job*, p. XLVII.

[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 275.

[3] Cette affirmation est exagérée. Sans parler des catholiques, plusieurs protestants orthodoxes célèbres, tels que Hävernick, Hahn,

n'en reste pas moins complet. Le poète d'Élihu reprend dans Job des fautes dont le poète primitif ne se doute même pas. Ce que Dieu reproche à Job est tout différent de ce qu'Élihu blâme en lui. Les paroles pleines de force du Seigneur, qui laisse parler pour lui les merveilles de la création, sont extraordinairement affaiblies par Élihu qui apporte à l'appui de ses remontrances de simples motifs rationnels. Et pourtant, dans l'esprit du poète, Élihu doit avoir raison, car Job ne trouve rien à lui répondre... Ajoutons qu'Élihu n'est nommé ni dans le prologue ni dans l'épilogue. A la fin, Dieu parle à Job et aux trois amis. chacun reçoit la décision qui le concerne, mais d'Élihu, pas un mot[1].

Il est vrai qu'Éliu n'est nommé ni dans le prologue ni dans l'épilogue, mais c'est parce que l'auteur n'avait aucune raison de le faire. La règle qu'il suit, c'est que personne n'est mentionné que lorsqu'il paraît comme acteur ou comme intéressé dans l'événement raconté. C'est ainsi que les frères de Job sont nommés accidentellement dans un de ses discours; ses parents sont mentionnés pour la première fois dans le dernier chapitre. Le poète parle des amis de Job, au commencement, pour nous apprendre qu'ils viennent le consoler, et à la fin, pour nous montrer que les reproches qu'ils ont faits au juste éprouvé étaient sans fondement, au jugement de Dieu même; mais Éliu n'était pas un ami de Job,

Stickel, Hengstenberg, Schlottmann, et même des rationalistes, comme Bertholdt, Gesenius, Umbreit, Rosenmüller, admettent l'authenticité des discours d'Éliu.

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 284-285.

c'était un simple assistant à la discussion, dont la présence n'avait pas besoin d'être indiquée, un jeune homme qui, conformément aux mœurs orientales, avait dû d'abord s'effacer et se taire devant des hommes plus âgés que lui, n'ayant aucun droit, tant qu'ils voulaient parler, d'intervenir dans le débat; de plus, Éliu, différent en cela d'Éliphaz, de Baldad et de Sophar, ne dit que des choses justes et vraies, et par conséquent, dans la conclusion, l'auteur n'a rien à redresser dans ses discours, comme Job n'a rien à lui répondre, parce qu'il ne peut nier la justesse de ses arguments [1]. Il est le seul des interlocuteurs nommés qui aient eu raison contre Job. Les objections qu'on fait contre son rôle sont des objections européennes, qui ne viendraient même pas à l'esprit des Orientaux. Ceux-ci ne tiennent pas à avoir le dernier mot. Dès lors qu'ils n'ont plus rien d'important à dire, ils se taisent.

Bien loin, d'ailleurs, d'être une superfétation dans le « plan général, » un hors-d'œuvre sans lequel le poème « n'en resterait pas moins complet, » les discours d'Éliu achèvent la justification de la Providence, telle qu'elle pouvait être donnée avant la loi de grâce : ils développent une explication nouvelle qui ne pouvait être placée ni dans la bouche des amis de Job ni dans celle de Dieu, à savoir l'utilité de la souffrance pour purifier l'homme et pour l'instruire. Les trois amis du juste ont soutenu que, s'il est affligé, c'est parce qu'il l'a mérité; à leurs yeux, toute souffrance est un châtiment. Job proteste

[1] Job tient la promesse qu'il avait faite : *Docete me et ego tacebo.* Job, VI, 24.

contre cette accusation; il affirme avec la plus grande énergie son innocence, et la conclusion qui résulte de ses discours, c'est qu'il ne sait pas pourquoi Dieu l'afflige, puisqu'il n'a aucune faute à se reprocher. Dieu ne le lui apprendra pas, car il ne s'abaissera pas à justifier sa conduite devant un homme, il se contentera de l'accabler sous le poids de sa majesté et par l'éclat de sa magnificence. Pope reprochait à bon droit à Milton d'avoir manqué de respect envers Dieu et d'avoir commis une faute de goût en lui mettant dans la bouche des thèses et des arguments. Le livre de Job ne commet pas cette faute. Dieu parle en maître, et ce qui aurait dû être dit et ne l'a pas été par les amis de Job éprouvé, l'est par Éliu. Celui-ci révèle au saint patriarche le secret de ses épreuves, en lui montrant dans l'affliction un moyen de purifier le juste lui-même et de le rendre meilleur. Ainsi l'intervention d'Éliu est loin d'être inutile et inexplicable. Sans ses discours, la thèse de la justification de la Providence, qui est le sujet du poème, serait tronquée et imparfaite. En montrant comment Dieu permet qu'il arrive des afflictions à l'homme juste pour le tenir en garde contre le péché, s'il n'a point failli, ou, s'il a failli, pour l'exciter au repentir, Éliu expose des vérités de la plus grande importance et de la plus grande utilité pratique. Il est faux que toute souffrance soit le châtiment d'un crime, comme l'ont soutenu les amis de Job; mais on ne doit pas dire non plus avec Job que Dieu ne traite pas l'innocent avec justice, quand il l'éprouve, car c'est pour le bien du juste que Dieu permet que celui qui ne l'a pas offensé soit affligé.

Le fond des discours d'Éliu est donc loin de fournir une preuve qu'ils ne sont pas authentiques. Le style autorise-t-il les incrédules à soutenir qu'ils sont une interpolation? C'est ce qu'ils prétendent.

Au point de vue de la langue et du style, grande est la différence qui distingue ce morceau du poème primitif. Le poète d'Élihu n'a pas manqué de s'inspirer du vieux poète, il lui a emprunté plus d'une expression et plus d'une image, mais, dans les détails comme dans l'ensemble, il est tout autre. Une masse de mots et d'expressions favorites reviennent sans cesse dans les discours d'Élihu, et ce sont de ces expressions qu'on ne retrouve plus ni dans l'Ancien Testament ni dans le Job même. Le style est bien plus diffus et bien moins serré que dans le Job authentique. Les longs exordes dans lesquels Élihu annonce qu'il veut parler, qu'il va révéler la sagesse, etc., sans pouvoir entrer en matière, sont incontestablement des marques d'infériorité, lorsqu'on songe au vieux poète. Le premier discours d'Élihu, en particulier, est presque entièrement vide d'idées. L'introduction en prose[1] est aussi d'un tout autre style narratif que les parties également en prose de Job. La valeur poétique des discours d'Élihu est évidemment bien inférieure à celle du Job véritable. Ce n'est point pourtant que ces morceaux n'aient aussi leur mérite[2].

La réponse à ces difficultés est facile. Observons d'abord que ce que l'on dit de la différence du style est exagéré. Ceux-là même qui nient l'authenticité des discours d'Éliu sont obligés d'admettre des ressemblances

[1] Job, XXXII, 1-6.
[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 285.

d'élocution entre ces discours et ceux du reste du livre, et ils nous disent que l'interpolateur a essayé d'égaler le poète primitif « en imitant de son mieux le style de son modèle[1]. » Cet aveu est une preuve que le langage de cette partie du poème ne diffère pas du reste autant qu'on veut bien le dire. M. Carl Budde qui a étudié longuement et minutieusement, mot par mot, les discours d'Éliu, est arrivé à cette conclusion que « l'authenticité des discours d'Éliu au point de vue du langage est parfaitement possible[2]. »

Nous ne nions pas toutefois qu'il n'y ait des différences entre le style d'Éliu et celui de Job et de ses amis, mais il doit y en avoir. Éliu est un jeune homme et il parle en jeune homme, conformément à son caractère. On remarque dans son langage quelque chose de la présomption et du verbiage de la jeunesse, quoi de plus naturel? S'il n'en était pas ainsi, ne reprocherait-on pas alors avec raison à l'auteur sacré d'introduire sur la scène un personnage qui ne parle point comme il devrait le faire? Le style d'Éliu, loin d'être un argument contre l'authenticité de ses discours, est donc,

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 27. M. Renan dit lui-même : « L'auteur imite les discours précédents... Un tel style, sentant l'imitation, et, si j'ose le dire, le pastiche, etc. » *Le livre de Job*, p. LV, LVII. « Le poète d'Élihu, écrit à son tour M. Nöldeke, comme nous venons de le voir, n'a pas manqué de s'inspirer du vieux poète, il lui a emprunté plus d'une expression et plus d'une image. » *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 285.

[2] C. Budde, *Der sprachliche Charakter der Elihu-Reden*, dans ses *Beiträge zur Kritik des Buches Hiob*, p. 160. Voir toute cette étude, p. 65-160.

au contraire, un argument en leur faveur. M. Renan, qui accepte toutes les opinions des incrédules au sujet du livre de Job, a senti la force de cette réponse et il cherche à l'atténuer de la manière suivante :

Dira-t-on que l'auteur a voulu marquer ainsi l'individualité du rôle d'Élihu et son caractère personnel? Mais la poésie de la haute antiquité ne connaît pas ces nuances de caractères; elle peint l'homme et la grande poésie de la vie qui est la même pour tous. L'idée de faire parler chaque personnage dans un style particulier est le signe d'un art très avancé et même un trait de décadence. Aussi le ton des autres parties du livre n'offre-t-il aucune diversité : Job parle du même style que ses amis et ses amis du même style que Jéhovah[1].

Il est faux que « le ton des autres parties du livre n'offre aucune diversité. » Éliphaz grave, digne, plus calme que ses amis, comme le comporte son âge, tient pour ainsi dire le haut bout de la discussion et parle avec la confiance qu'inspire une longue expérience[2]. Baldad ne brille ni par l'originalité ni par l'indépendance du caractère; il n'est guère que l'écho d'Éliphaz, mais son tempérament est plus violent; il a moins d'arguments et plus d'invectives. Sophar est encore plus ardent, parce qu'il est le plus jeune; sa parole devient quelquefois injurieuse et blessante. Job a un langage et des accents que n'ont point ses amis. Sa douleur longtemps comprimée éclate enfin avec véhémence; ce n'est

[1] E. Renan, *Le livre de Job*, p. LIII.

[2] « Der Angesehnste, der Tonangeber und Wortführer, » dit M. Schlottmann, *Das Buch Hiob*, in-8°, Berlin, 1851, p. 227.

pas un stoïcien qui brave la douleur, c'est un homme de chair et d'os à qui les aiguillons de la maladie font pousser des cris d'angoisse et que les accusations injustes de ses amis irritent avec raison; mais sa confiance en Dieu ne varie jamais, malgré la passion qui éclate dans ses discours, et il est toujours l'homme juste soumis au jugement de Dieu. Le caractère de chacun des personnages, dans la discussion générale, est donc aussi distinct et marqué que celui d'Éliu.

De plus, quoi qu'il en soit de la théorie littéraire et de l'ignorance « de la haute antiquité » au sujet des « nuances de caractères, » il est un fait certain, c'est que les rationalistes raisonnent ici comme si Éliu était un personnage fictif; or, nous avons vu que les personnages du livre de Job sont historiques et ils ne le seraient pas, s'ils parlaient tous de la même manière. Les objections des incrédules se tournent contre eux et elles établissent la fidélité de l'auteur sacré : il y a assez de ressemblance entre les discours d'Éliu et des autres interlocuteurs pour reconnaître partout la main du même poète ; il y a assez de différences pour constater que l'historien reproduit les pensées et le langage d'un jeune homme.

Un autre morceau qui n'a pas trouvé grâce devant un bon nombre de savants contemporains, c'est la description de l'hippopotame et du crocodile[1]. On la trouve singulièrement

[1] Job, XL-XLI. Béhémoth et Léviathan, ces deux animaux extraordinaires dont on a si longtemps ignoré la véritable nature, sont aujourd'hui universellement reconnus comme étant l'hippopotame et le crocodile.

différente de style et de forme, en comparaison des jolis petits tableaux de la vie animale dans les déserts de l'Arabie que nous offre le chapitre précédent. Mais on insiste surtout sur ce qu'elle est un hors-d'œuvre parfaitement superflu. En effet, après le long discours de Jéhovah[1], qui est la plus belle page du livre, Job reconnaît qu'il a eu tort de s'impatienter et de vouloir critiquer la Providence; il s'incline en toute humilité devant la majesté de Dieu. Pourquoi alors Dieu revient-il à la charge, en se servant de la même interpellation que la première fois, en renchérissant même sur la sévérité de ses paroles? A-t-il de nouveaux arguments à produire? Appelle-t-il l'attention du mortel sur une autre série de considérations? Lui ouvre-t-il quelque horizon nouveau? Non, il décrit encore deux bêtes, et cela avec une profusion de détails qui contraste avec la sobriété des autres peintures, d'ailleurs si pleines de vie. Ce ne peut être là, dit-on, que l'œuvre d'un imitateur qui avait vu les terribles hôtes du Nil et que les lauriers du vieux poète ne laissaient pas dormir[2].

Ainsi parlent, avec des nuances diverses, Stuhlmann, Bernstein et de Wette qui considèrent ces passages comme interpolés en partie, Eichhorn et Ewald qui les rejettent comme apocryphes dans leur totalité[3]. On voit que les arguments apportés contre l'authenticité de la description de l'hippopotame et du crocodile sont à peu près les mêmes que ceux qu'on allègue contre l'authen-

[1] Job, XXXVIII et XXXIX.

[2] Ed. Reuss, *Job*, p. 28.

[3] Bernstein, dans Keil et Tzschirner's *Analecten*, I, 3; Ewald, dans Zeller's *Theologische Jahrbücher*, 1843, p. 740 et suiv.; Dillmann, *Das Buch Hiob*, 1869, p. 354 et suiv.

ticité des discours d'Éliu. Mais la plupart des rationalistes, qui jugent ces arguments bons contre Éliu, les trouvent sans force contre ce discours de Jéhovah, parce



142. — Hippopotames et Crocodile.
Mosaïque du Musée Kircher à Rome.

qu'ils n'ont aucun intérêt à condamner ce dernier passage. Aussi M. Reuss a-t-il réfuté lui-même tous les arguments des adversaires :

Au fond cette critique est affaire de goût et rien de plus. Elle revient a dire qu'on aurait dû faire la chose autrement.

Mais cela est-il un argument sérieux? Lors même qu'il faudrait reconnaître que le second discours de Jéhovah est de trop, cela prouverait-il que l'auteur ne peut pas l'avoir écrit? N'y a-t-il pas assez de redites dans ce poème? Mais nous avons mieux à dire : Nous nions que ce soit une redite oiseuse. Le but du second discours est un autre que celui du premier. Dans celui-ci, Jéhovah veut faire comprendre à Job d'abord l'insuffisance de ses moyens intellectuels pour expliquer les faits et les phénomènes de la création qu'il a tous les jours sous les yeux, et ensuite la vigilance du créateur qui pourvoit à l'ordre de la nature et à la subsistance des créatures dont il a réglé les instincts. Le second discours le met en présence de deux monstres, en face desquels le mortel n'éprouve que de la peur et qu'il n'ose provoquer, — et il provoquerait celui qui les a créés? Évidemment du premier au second il y a une gradation, un progrès dialectique. L'aveu de l'impuissance, — et en face de la brute! — est plus humiliant que celui de l'ignorance, en face de la sagesse insondable de la divinité. Après cela, comment veut-on prouver que le morceau n'est pas authentique, parce qu'il parle d'animaux qui ne se trouvent qu'en Égypte et non en Arabie[1]? Il y a plus d'un passage dans ce livre qui dé-

[1] Le crocodile et l'hippopotame étaient les animaux qui frappaient le plus les étrangers qui visitaient l'Égypte. Aussi les Romains, par exemple, aimaient-ils à les représenter, comme nous les voyons dans la mosaïque romaine, reproduite Figure 142. Elle a été découverte à Rome sur l'Aventin en 1858 et déposée par les soins des Pères Jésuites dans le Musée Kircher. Elle a 3 mètres 33 sur 3 mètres 35. Le tableau central, que nous reproduisons sans l'encadrement, a 1 mètre 85 sur tous les côtés. Il est entouré d'une bordure de 45 centimètres. « Le tableau principal représente un paysage des bords du Nil au temps de l'inondation, comme le montre le d ttier dont le tronc surgit du milieu des eaux, avec des papyrus auprès de lui, à la gauche du spectateur. A la droite, sur

montre que l'auteur connaissait l'Égypte[1]. Et au point de

un terrain resté à l'abri de la crue du fleuve, est une maison de plaisance à deux étages, avec des balcons en saillie que couvrent des tentes, et une terrasse protégée du soleil par un *velarium*. Au fond de la scène, sur la gauche, s'élève une construction importante, une sorte de jardin suspendu porté sur deux étages de murs garnis de contreforts. Sa plate-forme supérieure porte un palmier et deux tours carrées, de hauteur inégale... Le paysage est animé de figures qui retracent ces scènes que l'art de l'époque romaine se plaisait à placer sur les bords du Nil... Sur le premier plan, au milieu d'un champ de courges, sur le bord des eaux d'où s'élèvent des papyrus, un énorme crocodile, relevant sa queue par un mouvement que les anciens ont souvent prêté à cet animal mais qu'en réalité la nature lui interdit, se met en posture de défense contre un hippopotame qui s'avance à pas lents vers lui. Cet hippopotame est représenté avec une exactitude fort remarquable. Un Pygmée à la peau noire, armé d'une javeline et d'un bouclier semi-cylindrique en cuir d'hippopotame ou de rhinocéros, s'avance avec précaution dans l'eau de l'inondation, qui lui monte à mi-jambe, pour attaquer les deux formidables animaux, une fois qu'ils seront engagés au combat. Un autre, au teint plus clair, sans bouclier et tenant dans chaque main deux petits dards, semble s'éloigner plutôt que les affronter. Plus loin, un second hippopotame, marchant dans l'eau, met en fuite deux Pygmées, bien moins noirs que le premier, montés dans une barque légère, qui se hâtent d'aborder auprès de la maison de plaisance. Deux autres, armés du javelot et du bouclier semi-cylindrique, accourent pour combattre l'hippopotame, en passant à gué les flaques d'eau de l'inondation. La composition de ces scènes est vivante et pleine de mouvement. L'éclat et l'heureux choix des couleurs sont, d'ailleurs, le principal mérite de cette mosaïque qui laisse à désirer sous le rapport de la correction du dessin... L'imitation d'un tapis est ici manifeste... Toutes les mosaïques romaines représentant des paysages égyptiens ont été copiées sur les célèbres tapis d'Alexandrie, tant prisés des anciens. » E. Liénard, *Gazette archéologique*, t. VI, 1880, p. 170-171.

[1] « Par exemple, ch. VIII, 11 ; IX, 26 ; XXIX, 18, etc., et peut-être aussi tous ceux qui font allusion aux connaissances et aux mythes astronomiques. »

vue esthétique, certes, la description du crocodile ne dépare en aucune façon l'œuvre du grand poète[1].

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 28-29.

SECTION II.

LES PSAUMES.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'AUTHENTICITÉ DES PSAUMES.

La critique négative, qui bouleverse tout et s'efforce de renverser les traditions les mieux établies, s'en prend même au Psautier, et si elle n'ose pas dépouiller complètement le roi David de sa couronne poétique et prophétique, elle tente du moins de lui en arracher la plupart des fleurons. « De quelle époque date le Psautier? demande M. Reuss... Beaucoup de nos lecteurs, répond-il, seront étonnés de nous voir soulever [cette question]. Pour eux, la réponse est donnée d'avance. C'est David, le roi d'Israël qui est l'auteur du livre des Psaumes. La tradition le veut ainsi... Nos vieilles Bibles à gravures sur bois ne manquent pas de représenter ce prince en tête du livre, couvert de son manteau royal, portant la couronne et jouant de la harpe. Nous avons à

faire nos réserves bien sérieuses au sujet de cette tradition [1]. »

Les réserves de M. Reuss sont si sérieuses en effet qu'on ne sait pas quels sont les Psaumes qu'il laisse au roi David ou même s'il lui en laisse [2]. Il évite de rien préciser, parce que la précision serait trop gênante, mais il dénie en détail au roi prophète les chants sacrés que les titres lui attribuent et il rapporte la presque totalité de nos poèmes liturgiques à l'époque des Machabées : « On est involontairement amené à penser, dit-il, qu'un bon nombre de nos psaumes datent de l'époque de la domination macédonienne, des guerres des Ptolémées et des Séleucides, qui se disputaient la possession de la Palestine, des persécutions d'Antiochus Épiphane et du soulèvement patriotique des Machabées... Nous ne prétendons pas *démontrer* que [cette hypothèse] s'applique à tous les psaumes, au moins des quatre derniers livres [du Psautier]; mais nous pensons qu'il n'y en a pas beaucoup qui la contrediront directement. En tout cas, il y en a bien peu qu'il faudra nécessairement et indubitablement faire remonter à une époque antérieure à l'exil [ou captivité de Babylone] [3]. »

M. Nöldeke ne veut pas admettre non plus qu'il nous soit resté des chants de David dans le Psautier. « Il est bien établi, dit-il, que la tradition d'après laquelle David

[1] Ed. Reuss, *Le Psautier,* p. 47.

[2] Voir Ed. Reuss, *Le Psautier,* p. 49-61. Cf. Id., *Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments,* in-8°, Brunswick, 1881, § 146, p. 174.

[3] Ed. Reuss, *Le Psautier,* p. 56-57.

aurait composé tous les Psaumes ou un très grand nombre d'entre eux, est insoutenable... Je ne regarde comme parfaitement authentiques que les poésies données sous le nom de David dans le deuxième livre de Samuel [1], » lesquelles ne sont pas des Psaumes [2].

Nous sommes bien loin assurément de soutenir que les cent cinquante psaumes contenus dans le Psautier soient tous de David. Dans tous les temps, malgré des exceptions, on a reconnu [3] qu'ils ne sont pas tous sortis de sa plume, comme l'attestent les inscriptions mêmes de ces poèmes, qui en attribuent la composition à des auteurs divers; et si un usage assez commun fait placer sous son nom, pour simplifier, même des Psaumes qui

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 183-184.

[2] Excepté II Sam. (II Reg.), XXII, qui est le Psaume XVIII (Vulgate, XVII). C'est le seul psaume que M. Nöldeke n'ose pas enlever à David. *Ibid.*, p. 185-187. « Je doute fort qu'on ait conservé d'autres poésies de David, » dit-il, p. 187.

[3] Quelques Pères ont attribué tous les Psaumes à David, mais plusieurs ont avec raison affirmé la pluralité d'auteurs. Citons, parmi les Grecs, Origène, *In Psalm. fragm.*, t. XII, col. 1066; Eusèbe de Césarée, *In Psalm. Proœm. In Ps.* XLI, LXXII, LXXVII, etc., t. XXIII, col. 74, 368, 822, 902; la *Synopsis Scripturæ sacræ*, 21, dans les œuvres de S. Athanase, t. XXVIII, col. 332. Parmi les Latins, S. Hilaire dit : « Absurdum esse Psalmos David cognominare, cum tot auctores eorum ipsis inscriptionibus edantur. » *In Psalm. Proœm.*, 2, t. IX, col. 233. « Sciamus errare, dit S. Jérôme, eos qui omnes Psalmos David arbitrantur, et non eorum, quorum nominibus inscripti sunt. » *Epist.* CXL, 4, t. XXII, col. 1169 Aujourd'hui la multiplicité des auteurs des Psaumes est universellement admise. « Hodie vix, opinor, invenitur qui omnes Psalmos Davidi auctori attribuat, » dit le P. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, part. II, p. 99.

certainement ne sont pas de lui, si l'on dit couramment le Psautier de David, c'est parce que ce grand roi en est l'auteur principal, le plus célèbre de tous, le modèle des autres. Nous ne contesterons pas non plus que divers commentateurs ne lui aient attribué à tort des chants sacrés auxquels il peut n'avoir aucun droit; mais ce qui est contraire à la justice et à la vérité, c'est de lui refuser la composition de tous ou de la plupart des Psaumes parvenus jusqu'à nous sous son nom.

La tradition l'a toujours considéré comme le Psalmiste par excellence, l'*egregius psaltes Israel,* d'après le titre qu'il s'est donné justement lui-même[1] et si elle a pu se tromper sur des points de détail, dans les inscriptions de quelques Psaumes, par exemple, elle n'a pu se tromper sur le fond même. « Que David ait été poète et musicien, personne ne saurait en douter. Son histoire est en partie basée sur ce fait[2], et nous possédons, même en dehors du Psautier, différentes poésies qui lui sont attribuées[3], et au sujet desquelles la critique la plus exigeante n'a pas à faire la moindre réserve. Nous savons encore, par le témoignage de l'un des plus anciens auteurs hébreux[4], que sa renommée n'avait rien perdu de son éclat, plus de deux siècles après sa mort[5]... Au premier siècle, nous voyons que les auteurs du Nouveau Testament citent les passages des divers Psau-

[1] II Sam. (II Reg.), XXIII, 1.
[2] I Sam. (I Reg.), XVI, 18 et suiv.
[3] II Sam. (II Reg.), I, 17 et suiv.; III, 33 et suiv.
[4] Amos, VI, 5.
[5] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 52.

mes sous le nom du roi David[1]. » C'est M. Reuss qui parle ainsi.

La négation de la critique incrédule aurait de quoi nous étonner et nous pourrions nous demander comment elle peut bien oser contredire une tradition aussi bien établie que celle de l'origine davidique d'une partie des Psaumes, s'il n'était facile de découvrir le mobile qui lui fait soutenir cette thèse désespérée. Ce sont les besoins de la cause qui la contraignent à agir ainsi. Ici, comme dans tant d'autres cas, elle nie, parce qu'elle est obligée de nier, sous peine d'admettre l'authenticité du Pentateuque, dont elle ne veut à aucun prix. Les chants de David prouvent que les écrits de Moïse existaient de son temps. Donc, d'après ces critiques, ils n'ont pu être composés par David[2].

Mais ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître que David a joui de tout temps de la réputation de poète et que c'est là un des titres qui l'ont rendu le plus populaire en Israël. A qui donc pourra-t-on persuader qu'on n'ait conservé aucun ou presque aucun de ses chants? Comment explique-t-on qu'on ait recueilli avec tant de soin les Psaumes des autres Psalmistes et qu'on ait laissé périr ceux du plus célèbre de tous?

Afin de donner le change, on discute l'origine davi-

[1] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 47.

[2] « Si l'on ajoute à cela, dit M. Reuss, que la Loi [de Moïse], écrite et codifiée, est représentée quelquefois comme l'objet d'une étude supposée générale (Ps. I, 19, etc.), etc. » *Le Psautier*, p. 56. C'est une des raisons qu'il apporte pour prouver que beaucoup de psaumes sont de l'époque des Machabées.

dique de quelques psaumes dont l'authenticité, sous le rapport de l'auteur, est plus ou moins douteuse, et puis, concluant du particulier au général contrairement à toutes les règles de la logique, on assure que, puisque ces psaumes-là ne sont point de David, aucun de ceux qu'on lui attribue n'a été composé par lui. Autant vaudrait dire que Virgile n'a écrit ni les Bucoliques, ni les Géorgiques, ni l'Énéide, parce qu'il est douteux qu'il ait écrit le *Culex,* le *Ciris* et le *Moretum,* qui nous sont parvenus sous son nom.

On conteste l'exactitude de quelques-unes des inscriptions ou des titres placés en tête des Psaumes et l'on nous dit ensuite : Vous le voyez, les titres ne méritent aucune confiance, il ne nous reste donc aucun psaume de David. Mais c'est là toujours le même sophisme et la même absence de logique. De ce que certains titres sont faux ou suspects, il ne s'ensuit pas assurément qu'ils le soient tous.

Le contenu des Psaumes est un des critériums dont se sert la critique pour déterminer l'époque de leur composition. « Il convient, dit M. Reuss, d'examiner le contenu des Psaumes pour y trouver des indices de leur époque ou de leur ancienneté [1]. » Et c'est en effet là-dessus qu'il s'appuie pour prétendre qu'un grand nombre de nos chants sacrés datent de l'époque des Machabées, parce qu'il y voit des allusions aux guerres de cette époque et à la persécution d'Antiochus Épiphane [2].

[1] Ed. Reuss, *Le Psautier,* p. 53.

[2] Ed. Reuss, *Le Psautier,* p. 55-57. Voir aussi P. de Jong, *Disquisitio de Psalmis Maccabaicis*, in-8°, Liège, 1857, p. 4 et suiv.

Assurément il est très légitime de se servir du sujet traité dans les Psaumes pour chercher à en fixer l'époque, mais c'est à la condition de faire de cette règle un usage prudent et modéré. Les allusions aux événements sont souvent très vagues et peuvent convenir à des époques fort diverses, l'abus est par suite facile [1], et pour le prouver nous n'avons qu'à faire appel au témoignage même de M. Nöldeke, l'un de ceux qui nient l'origine davidique de tous nos Psaumes.

La critique de notre temps a souvent cherché à découvrir de la façon la plus ingénieuse l'époque et le sujet de quelques-uns de ces poèmes. Malheureusement ces découvertes n'ont toujours pleinement satisfait que leurs auteurs. Si Ewald déjà dépasse très souvent la mesure, Hitzig le laisse bien loin derrière lui, grâce à la subtilité de son esprit qui le conduit presque toujours à des résultats impossibles ou très invraisemblables pour tout le monde. Une saine et impartiale critique avouera ici, comme en bien d'autres questions relatives à l'Ancien Testament, que beaucoup de points sont encore pour nous couverts d'obscurité. Je prétends même qu'il y a des psaumes dont nous ne pouvons dire avec certitude dans quelle partie de la longue période qui s'étend de 900 à 160 avant J.-C. ils ont été composés. S'il arrive parfois que l'incertitude ne soit pas aussi complète, il n'en

[1] C'est ainsi que M. Grätz, non content d'admettre des psaumes machabéens, admet aussi des psaumes post-machabéens. Jugeant de leur date par leur contenu, il assure que les psaumes CXXXIV, CXXXV et CXXXVI ont été composés du temps de la reine Salomé Alexandra, entre 78 et 69 avant notre ère. H. Grätz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, 2 in-8°. Breslau, 1882, t. I, p. 48-49; t. II, p. 658, 659, 662.

est pas moins vrai que presque toujours l'époque possible de la composition reste assez vague et indéterminée[1].

La vérité de ce que dit M. Nöldeke est si incontestable que M. Reuss lui-même est forcé de faire cet aveu :

Il faut reconnaître tout d'abord qu'il y en a un certain nombre [de psaumes], et en partie des plus beaux, anonymes ou davidiques, surtout dans ce que nous avons appelé la première classe[2], qui ne contiennent absolument rien qui puisse servir à déterminer leur âge, qui expriment des vérités générales, des sentiments naturels à toutes les âmes pieuses, et dont on risquerait d'affaiblir la portée et la beauté, si l'on s'obstinait à y rechercher des allusions à des événements particuliers... A l'égard de pareilles poésies, il est impossible de dire à quel siècle elles appartiennent, à moins que des raisons philologiques, des formes de langage, ne jettent un poids dans la balance[3].

Puisqu'il en est ainsi, et puisque M. Reuss, comme nous le verrons plus loin, est obligé de reconnaître que le style des Psaumes est une objection contre son système au lieu d'être une preuve en sa faveur, pourquoi donc condamner la tradition et rejeter les titres qui attribuent à David la composition de ces Psaumes, « en

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* p. 189-190.

[2] « Dans la première classe on rangera les psaumes qu'on peut à juste titre nommer des hymnes, des chants de louanges, destinés à célébrer la grandeur de Dieu, tel qu'il se révèle dans la nature (Ps. 19, 29, 104), surtout en comparaison de l'homme (Ps. 8), dont il est le bienfaiteur (Ps. 65). » Ed. Reuss, *Le Psautier,* p. 44.

[3] Ed. Reuss, *Le Psautier,* p. 53.

partie des plus beaux? » C'est assurément le faire sans aucune raison.

On prétend se servir aussi de la langue pour fixer la date des Psaumes. M. Nöldeke répond encore :

Les arguments empruntés à la langue du poème nous sont d'un secours moins grand qu'on pourrait le croire. Le texte qui nous a été transmis, où le chant de Débora[1] a exactement la même prononciation que les productions littéraires composées à l'époque des Makkabées, et où plus d'une expression, devenue inintelligible avec le temps, doit avoir été remplacée par une expression plus moderne, un pareil texte, dis-je, ne nous permet pas d'obtenir sous ce rapport de grands résultats[2].

Reste enfin un dernier critérium, le style. C'est celui que M. Nöldeke considère comme le meilleur. « L'examen du style, dit-il, a une tout autre importance. Il y a un assez grand nombre de poèmes pour lesquels la critique, même la plus circonspecte, parvient à déterminer assez exactement l'époque de la composition[3]. »

Le style est indubitablement un élément dont il faut tenir compte, mais il est certain qu'il ne peut servir à prouver que le Psautier ne contient pas des chants de David, car rien de ce chef n'est inconciliable avec cette origine. M. Reuss reconnaît que le style n'est pas favorable à l'hypothèse de l'origine machabéenne des Psau-

[1] Les rationalistes admettent l'authenticité du cantique de Débora, Jud., v, « composé vers 1300 ou 1200 avant J.-C., » dit M. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 177.

[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 190.

[3] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 190.

mes. Voici ses paroles : « Les psaumes sont écrits, en thèse générale, dans un style qu'on peut appeler classique. A peu d'exceptions près, dit-on, la diction hébraïque est celle des prophètes, et l'on sait du reste qu'à l'époque des Machabées le langage populaire avait beaucoup changé, comme on peut le voir par les livres... d'Esdras, pour lesquels il faut un dictionnaire spécial et une grammaire particulière [1]. » Par conséquent, l'opinion rationaliste qui prétend refuser à David un de ses plus beaux titres de gloire et reculer jusqu'au second siècle avant J.-C. la composition d'une grande partie de nos chants sacrés ne s'appuie sur aucune raison valable. Que quelques psaumes aient été composés du temps des Machabées, cela n'est pas sans doute absolument impossible. Théodoret, parmi les anciens écrivains ecclésiastiques, a rapporté plusieurs psaumes aux persécutions d'Antiochus, en les considérant, il est vrai, comme des prophéties [2]. Des commentateurs modernes, comme le P. Patrizi et le P. Palmieri admettent quel-

[1] Reuss, *Le Psautier,* p. 57. « Malgré cela, continue-t-il, nous ne croyons pas que ce fait soit de nature à contrebalancer ceux que nous avons relevés plus haut. » Il ne nie donc pas le fait, quoiqu'il cherche ensuite des échappatoires.

[2] « Ce Psaume [XLIII] prédit la persécution macédonienne, dit-il, la fureur et l'impiété d'Antiochus Épiphane et le courage et la piété des Machabées. » Théodoret, *In Ps. XLIII*, 1, t. LXXX, col. 1137. Voir aussi *In Ps. LXXIII*, 1, col. 1453 ; *In Ps. LXXVIII*, 1, col. 1504. — Esrom Rudinger admit vingt-cinq Psaumes machabéens dans son *Libri Psalmorum paraphrasis latina,* Görlitz, 1580-1581 ; le théologien hollandais Venéma, trente-quatre, *Comment. in Psalm.*, 1762, 1767, ainsi que Mathinge, *Die Psalmen erklärt*, 1820-1821.

ques psaumes machabéens[1]. Le fait n'est cependant aucunement prouvé et il est certainement inadmissible pour la plupart des chants sacrés que les rationalistes avancés veulent placer à cette époque si récente[2]; aussi des critiques très hardis n'hésitent-ils pas à se prononcer contre les psaumes soi-disant machabéens et la plupart admettent-ils que la collection des psaumes était déjà complète à l'époque d'Esdras et de Néhémie. Voici ce que nous lisons dans la quatrième édition de l'*Introduction à l'Ancien Testament* de Bleek publiée par M. Wellhausen :

La plupart des psaumes sont désignés comme davidiques... Un nombre très considérable, selon toutes les vraisemblances, appartiennent réellement à David... Divers interprètes ont attribué quelques psaumes à l'époque des Machabées, surtout Hitzig, von Lengerke et J. Olshausen, mais ils l'ont fait certainement à tort, car d'abord la collection dans son état actuel existait indubitablement longtemps auparavant. En comparant le premier livre des Paralipo-

[1] Patrizi, *Cento salmi tradotti letteralmente*, Rome, 1875, p. 3, 152, 219, 235, 266, rapporte à la persécution d'Antiochus les Psaumes 43, 73, 78 et 93; Palmieri, le Ps. 73 (74). *De veritate historica libri Judith*, Galopiæ, 1884, p. 53; Dereser, dans la Bible de Brentano, les Psaumes 74 et 79.

[2] Voir Himpel, *Ueber angebliche makkabäische Psalmen*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, t. LII, 1870, p. 403-473. Il discute en particulier l'origine des Ps. 44, 60, 74, 79, 83, 85, 89 (selon l'hébreu). Cf. H. Lesêtre, *Les Psaumes*, 1883, p. XLIV, et parmi les protestants orthodoxes, Hengstenberg, *Commentar über die Psalmen*, t. IV, p. 557 et suiv.; Ehrt, *Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen*, Leipzig, 1869.

mènes, XVI, 36, avec la doxologie qui sert de conclusion au quatrième livre des psaumes[1], on voit que notre collection existait avec ce verset doxologique final avant la rédaction des Paralipomènes. De plus, en fait, on ne trouve dans le psautier aucun chant qui contienne des allusions certaines à des événements postérieurs à l'époque de Néhémie[2], c'est-à-dire trois siècles environ avant les Machabées, et encore n'y en a-t-il qu'un très petit nombre qui aient été composés aussi tard[3].

Il suffit du reste d'examiner les psaumes qu'on pourrait, à première vue, attribuer avec quelque vraisemblance, à l'époque des Machabées, pour se convaincre qu'ils sont plus anciens. Les trois nommés par de Wette[4], comme portant une empreinte machabéenne, sont les psaumes 44, 60 et 74. Si l'on y joint le psaume 79, on a là les quatre chants qui seuls semblent de prime abord offrir quelques allusions aux persécutions des Séleucides. Mais l'on est fort surpris de les rencontrer au milieu du Psautier, dans le second et le troisième livre de la collection, non à la fin, ce qui n'indique pas une ori-

[1] Ps. CVI, 48 (hébreu).

[2] Ajoutons que le second livre des Machabées, II, 13, dit positivement que Néhémie recueillit dans sa bibliothèque « les livres de David, » ce qui désigne le Psautier.

[3] Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, 1878, p. 500-504. Voir aussi Hüpfeld, *Die Psalmen*, édit. Riehm, t. I, p. 36-37 ; de Wette, *Einleitung*, édit. Schrader, p. 524. Th. Nöldeke lui-même, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 195, réduit à presque rien les Psaumes machabéens. Gesenius réfuta l'opinion des Psaumes machabéens dans le *Hall. Literatur-Zeitung*, 1816, en s'appuyant sur l'histoire du canon, ce qui fit rétracter Rosenmüller et de Wette.

[4] De Wette, *Einleitung in das Alte Testament*, § 270.

gine récente. Aussi quand on en examine sérieusement le contenu, s'aperçoit-on bientôt qu'ils sont en effet antérieurs à l'époque gréco-macédonienne. Le psaume *Deus repulisti nos* [1] a non seulement un titre, que les rationalistes rejettent sans raison, et qui l'attribuent à David en le rapportant aux victoires remportées sur les Syriens et les Iduméens, mais il parle de Manassé, d'Éphraïm et de Juda [2] : cette distinction des tribus n'existait plus au second siècle avant J.-C. Il cite parmi les ennemis vaincus les Moabites et les Philistins [3]; ils avaient disparu à l'époque des Séleucides; quant aux Séleucides mêmes, il n'en est pas question.

Le psaume *Deus auribus nostris audivimus* [4] déplore les malheurs d'Israël. S'il avait été écrit après la captivité, l'absence de toute allusion à cet événement serait inexplicable. Dans le psaume *Ut quid Deus repulisti in finem*, le chantre sacré se plaint qu'il n'y ait plus de prophète [5]. Cette plainte serait naturelle à une époque où l'on serait accoutumé à avoir des prophètes, mais elle ne s'explique plus au temps des Machabées où le prophétisme avait cessé depuis deux siècles. Enfin, dans le psaume *Deus venerunt gentes in hæreditatem tuam*, les allusions à la ruine de Jérusalem et du temple par Nabuchodonosor sont si frappantes que M. Reuss ne

1 Ps. LX (Vulgate, LIX).
2 Ps. LX (LIX), 9.
3 Ps. LX (LIX), 10. La Vulgate traduit le nom des Philistins par *alienigenæ*.
4 Ps. XLIV (Vulgate XLIII).
5 Ps. LXXIV (Vulgate LXXIII), 9.

peut s'empêcher de dire : « Les premières strophes pourraient sembler se rapporter au sac de Jérusalem par les Chaldéens de Naboukadneççar[1]. » Plusieurs vers de ce psaume se lisent mot pour mot dans Jérémie[2] et c'est vers l'époque de ce prophète qu'il faut en rapporter la composition[3].

[1] Ed. Reuss., *Le Psautier*, p. 266.
[2] Ps. LXXIX (Vulgate LXXVIII), 6-7 et Jer., X, 25.
[3] Voir Himpel, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1878, p. 432-442.

CHAPITRE II.

OBJECTIONS CONTRE LA DOCTRINE CONTENUE DANS LES PSAUMES.

Les Psaumes se distinguent par une grande élévation de pensées et de sentiments, qui en ont fait par excellence le livre de la prière[1]. Il y a cependant deux points qui, non seulement à notre époque, mais dans tous les temps, ont fourni matière à objections : ce sont, en premier lieu, les imprécations qu'on lit dans ces chants sacrés contre les ennemis du poète ou du peuple de Dieu et, en second lieu, la manière dont ils parlent de la vie future. Voici ce que disent Stanley, le doyen rationaliste de Westminster, et M. Albert Réville, ancien pasteur de l'église wallonne de Rotterdam, sur les psaumes imprécatoires :

Les sentiments qu'exprime le Psautier sont très divers. Il n'est pas exempt des défauts du système judaïque. L'esprit

[1] « Seul entre tous les peuples de l'Orient, Israël a eu le privilège d'écrire pour le monde entier. C'est certainement une admirable poésie que celle des Védas, et pourtant ce recueil des premiers chants de la race à laquelle nous appartenons ne remplacera jamais, dans l'expression de nos sensations religieuses, les Psaumes, œuvre d'une race si différente de la nôtre. » E. Renan, *Histoire des langues sémitiques,* l. II, c. I, § IV, Paris, 1855, p. 123.

vindicatif de l'ancienne alliance n'éclate pas avec plus de fureur, même dans les guerres de Josué et dans le cantique de Débora, que dans les imprécations des Psaumes 69, 109 et 137 (selon l'hébreu). Quand Clovis nourrissait son âme de barbare du psaume 18 [1], c'est parce qu'il y trouvait les étincelles d'un feu pareil à celui qui le brûlait [2].

On peut dire d'une manière générale que ce qu'il y a de plus rare dans les Psaumes, c'est la pitié pour l'adversaire vaincu ou non. Il n'est pas possible de haïr plus vigoureusement que ces pieux chantres. C'est par là surtout que les Psaumes trahissent leur provenance juive et qu'ils ont fourni textes et prétextes aux plus tristes excès de l'intolérance chrétienne [3]. Il n'est question que de l'extermination des ennemis, du devoir de les pulvériser au nom de l'Éternel, du plaisir de leur rendre avec usure le mal qu'ils ont pu faire. La belle élégie qui fait le Psaume CXXXVII, où le Psalmiste dépeint avec une mélancolie navrante les enfants d'Israël pleurant la patrie perdue, n'ayant plus le cœur à chanter leurs hymmes et ayant suspendu leurs lyres aux saules des rivières, cette touchante expression du patriotisme le plus tendre finit par ce vœu de vengeance atroce : « Babylone dévastatrice, salut à celui qui prendra tes petits enfants et les fracassera contre les pierres [4]. »

Le tableau qu'on vient de lire est poussé au noir et exagéré, mais, quelque adoucissement qu'on puisse y

[1] « Ps. XVIII, 39, 40. Gibbon, ch. 38. »

[2] A. P. Stanley, *The Jewish Church*, t. II, p. 128.

[3] Cette affirmation est historiquement inexacte.

[4] A. Réville, *Le Psautier juif*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er novembre 1875, p. 190-191. Nous reviendrons un peu plus loin p. 46-47, sur le Psaume CXXXVII.

apporter, certains critiques ont jugé les imprécations des Psaumes scandaleuses et ils en sont venus à déclarer qu'il fallait proscrire des paroles si contraires au véritable sentiment religieux. « Qu'il ne nous soit plus permis, en nous plaçant au point de vue chrétien, de répéter et de chanter de telles choses, c'est ce qui ne peut faire aucun doute pour un véritable chrétien sans préjugés, » dit Hüpfeld[1].

Les imprécations prononcées contre les ennemis du peuple de Dieu ne peuvent cependant offrir aucune difficulté sérieuse. Les psaumes incriminés forment deux catégories différentes. Ceux de la première invoquent le secours de Dieu contre les ennemis de son peuple; ceux de la seconde demandent le châtiment des pécheurs. La vengeance en tant que vengeance est condamnée par la loi de Moïse, dont les Psaumes font l'éloge[2]. « Tu ne seras pas vindicatif et tu ne garderas pas de ressentiment contre les enfants de ton peuple; tu aimeras ton prochain comme toi-même[3]. » Dieu, dans le Deutéronome, se réserve à lui-même le droit de vengeance[4]. C'est dans ce sens que les Psaumes disent que le Sei-

[1] Hüpfeld, *Die Psalmen*, édit. Riehm, 1867, t. I, p. 12. Cf. Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 58-59.

[2] Ps. XIX, 8-11. Les Psaumes sont cités d'après l'hébreu.

[3] Lev., XIX, 18; cf. Exod., XXIII, 4-5; Prov. XXV, 21; XX, 22; XXIV, 17; XVIII, 29; Eccli., XXVIII, 1-11; Rom., XII, 19-20, qui établit par des textes de l'Ancien Testament qu'il ne faut pas se venger de ses ennemis. L'amour du prochain est recommandé dans les Psaumes, XV, 3; L, 20; CXXII; 8; CXXXIII; 1, etc.

[4] Deut., XXXII, 35

gneur est « le Dieu des vengeances[1], » et que c'est de lui que les hommes tiennent le pouvoir de punir[2]. Ils sont si peu en contradiction avec les autres écrits de l'Ancien Testament qui défendent tout acte personnel de ressentiment, qu'ils nous disent au contraire :

Ne te mets pas en colère contre les méchants,
Ne souhaite pas le mal à celui qui fait mal.
Ne t'irrite point contre celui qui est heureux dans ses voies,
Contre l'homme qui exécute de mauvais desseins ;
Éloigne-toi de la colère ; ne te courrouce point, pour ne pas faire mal toi-même[3].

Le vindicatif est rangé parmi les ennemis de Dieu et des hommes[4]. Les auteurs des Psaumes contredisent-ils ces principes dans la pratique? Non. Ils demandent d'abord la victoire sur leurs ennemis dans quelques-uns de leurs chants ; mais n'est-il pas légitime d'invoquer la puissance du ciel contre des oppresseurs iniques et des tyrans impies? Qui ne souhaite dans une guerre la défaite des ennemis? Il n'y a donc rien à reprendre dans les Psaumes qui n'expriment aucun sentiment de haine personnelle et qui sont seulement animés d'un souffle ardent de patriotisme[5]. Le passage qu'on a le plus attaqué est celui du Psaume *Super flumina Babylonis* qui se termine par ces vers :

[1] Ps. XCIV, 1.
[2] Ps. XVIII, 48.
[3] Ps. XXXVII 1, 7, 8. Cf. Ps. IV.
[4] Ps. VIII, 4; XLIV, 17.
[5] Ps. LXXXIII (Vulgate, LXXXII).

Fille de Babel, dévastatrice[1].
Salut à celui qui te rendra ce que tu nous as fait!
Salut à celui qui saisira et écrasera
Tes nourrissons contre la pierre[2].

Assurément les expressions sont fortes, mais on ne doit pas oublier qu'elles peignent les mœurs du temps[3] et que le Psalmiste demande l'application de la loi du talion, admise par les usages de cette époque. Il souhaite[4] que Dieu punisse les oppresseurs de son peuple en leur infligeant les maux qu'ils ont fait souffrir à Israël, et il demande la mort même des enfants, pour qu'ils ne soient pas les persécuteurs des serviteurs de Jéhovah, comme l'ont été leurs pères. Voici ce que dit à ce sujet un célèbre commentateur protestant contemporain, M. Franz Delitzsch :

[1] Littéralement : « dévastée. » Voir p. 48.

[2] Ps. CXXXVII, 8-9. On peut remarquer que M. Réville, en citant ce passage, p. 44, a omis les mots importants : « Salut à celui qui te rendra ce que tu nous as fait. »

[3] II (IV) Reg., VIII, 12; Osée, X, 14. Voici ce que dit Assurbanipal, roi de Ninive, dans le récit de ses exploits :

84. Nabonide et Belédir,
85. fils de Nebozikiressestigenna,
86. dont le père qui les avait engendrés porta Urtaki
87. à combattre avec Accad,
88. les compagnons de Nebozikiresses, que du milieu de Gambul
89. je transportai en Assyrie,
90. ses compagnons,
91. devant la grande porte dans Ninive,
92. je fis écraser ses enfants.

G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 138.

[4] Les Pères ont entendu ce passage dans un sens prophétique. Cf. Is. XLVII.

Le poète se place au milieu du jugement dévastateur qui doit, un peu plus tôt un peu plus tard, atteindre Babylone. Ainsi le mot *haššedûdâh* (dévastée) prend, non pas la signification, mais le sens de *vouée à la dévastation*... Ce qui est demandé contre Babel, c'est qu'on use contre elle de représailles pour lui rendre le mal qu'elle a fait à Israël[1]. Le sort funeste qui est réservé aux enfants est aussi prédit par Isaïe[2], comme devant être exécuté par les Mèdes. Les enfants doivent être mis en pièces afin qu'une génération nouvelle ne puisse pas relever l'empire renversé[3]. C'est le zèle de la gloire de Dieu et de son peuple qui met ces dures paroles dans la bouche du poète. Le Targum fait prononcer le verset 7 (contre Édom) par l'ange Michel et les versets 8 et 9 (contre Babylone) par l'ange Gabriel, les anges gardiens de Jérusalem. Mais, même dans la bouche du poète de l'Ancien Testament, cette prière et ces souhaits d'un châtiment mérité n'ont rien de choquant, parce que dans l'Ancien Testament la société religieuse avait encore la forme d'une nation, et le désir de la manifestation de la justice divine devait se revêtir par conséquent d'une forme guerrière. Le croyant du Nouveau Testament peut aussi prier afin que Dieu prenne les enfants des persécuteurs de son Église, avant que l'héritage de malice qu'ils ont reçu de leurs pères puisse se développer pour leur propre perte et le malheur de l'Église[4].

Une seconde catégorie de Psaumes demande le châtiment des pécheurs. Quand c'est l'horreur du mal qui arrache au Psalmiste des accents d'indignation, quand

[1] Is., XLVII, 6.
[2] Is., XIII, 16-18.
[3] Is., XIV, 21-22.
[4] Fr. Delitzsch, *Commentar über den Psalter*, 1860, t. II, p. 291.

il est révolté par le spectacle de la malice des hommes ou rempli d'horreur par la vue de l'iniquité qui outrage Dieu sans pudeur, ses sentiments sont ceux du juste et du saint, et ne sauraient encourir aucun blâme. Même lorsque le Psalmiste souhaite du mal à ses ennemis personnels, il considère ses ennemis comme ceux de Dieu :

Condamnez les méchants, ô Dieu,
Qu'ils échouent dans leurs desseins!
Renversez-les à cause de la multitude de leurs péchés,
Car ils se sont révoltés contre vous [1]...
Aidez-nous, ô Dieu, notre salut, pour l'honneur de votre nom,
Sauvez-nous, pardonnez nos péchés pour votre propre gloire!
Pourquoi les païens diraient-ils : Où est leur Dieu?
Qu'elle éclate sous nos yeux, parmi les païens,
La vengeance du sang de vos serviteurs qu'ils ont versé!...
Rendez sept fois à nos voisins
L'injure par laquelle ils vous ont outragé, ô Jéhovah [2]...
Levez-vous, Jéhovah! Dieu, levez votre bras!
N'oubliez pas les malheureux!
Pourquoi le méchant méprisait-il Dieu
Et disait-il en son cœur que vous ne nous regardez pas [3]?...
Venez à mon aide, ô Jéhovah, mon Dieu!
Sauvez-moi selon votre miséricorde,
Afin qu'ils reconnaissent que c'est votre main,
Que c'est vous, ô Jéhovah, qui l'avez fait [4]...
Le juste se réjouira quand il verra (éclater) la vengeance de Dieu ;
Il lavera ses pieds dans le sang des méchants,
Et l'on dira : Oui, il y a une récompense pour le juste!
Oui, il y a un Dieu qui gouverne la terre [5]!

[1] Ps. v, 11.
[2] Ps. LXXIX, 9.
[3] Ps. x, 12-13.
[4] Ps. CIX, 27.
[5] Ps. LVIII, 12.

Le Psalmiste s'élève donc toujours au-dessus de l'intérêt personnel; les motifs qui l'animent sont toujours tirés de la religion et de la justice; ce n'est pas lui-même qu'il veut voir venger, c'est l'honneur, la gloire et la majesté de Dieu. Tous les critiques sont à peu près unanimes à ce sujet : « Les psalmistes chantent ce qu'ils ont dans l'âme, dit M. Réville, mais dans l'idée que le peuple tout entier chante avec eux. L'individualisme national est encore plus absolu que l'individualisme personnel, or l'ennemi de la nation et celui de Dieu, c'était tout un. L'oppression de la race élue n'était pas seulement une iniquité, c'était aussi un sacrilège [1]. »

On peut trouver sans doute que le langage des Psaumes est parfois bien véhément, mais il ne faut pas oublier, pour l'apprécier à sa juste valeur, que c'est le langage de la poésie et de la poésie orientale[2]. Dans tous les pays du monde, le poète s'exprime avec plus d'animation ou, si l'on veut, de passion, que l'écrivain en prose; en Orient, en particulier, il aime l'hyperbole et les expressions fortes. Celui qui a visité l'Orient ou même est simplement familiarisé avec la littérature de cette contrée, sait très bien que ces formules impréca-

[1] A. Réville, *Le Psautier juif*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er novembre 1875, p. 191. Voir aussi Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 58-59.

[2] Le Psalmiste déclare lui-même qu'il se laisse aller à l'expression de ses sentiments, parce qu'il est accablé sous le poids de l'affliction, etc. Dieu seul peut lui rendre force et courage. Voir le Ps. LV (Vulgate, LIV). Cf. J. König, *Die Theologie der Psalmen*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, p. 459. Voir *ibid.*, sur tous les psaumes imprécatoires, p. 451-460.

toires ne produisent pas sur les gens du pays le même effet que sur nous, froids Occidentaux. Le langage a toujours une valeur relative, et il faut l'interpréter d'après les usages des lieux où il est parlé. Ce qu'on lit dans les Psaumes n'est rien en comparaison de ce que les voyageurs entendent tous les jours dans les rues du Caire ou de Jérusalem. Quand on n'est pas encore habitué à ces exagérations des peuples du Levant, on est effrayé de ces explosions qui paraissent l'effet de la haine la plus violente, mais l'on ne tarde pas à s'apercevoir que les indigènes n'y attachent pas la même importance que l'étranger; quelques instants après, ils sont redevenus bons amis; l'orage est passé, le ciel est de nouveau serein et on les voit se prodiguer quelquefois des termes de tendresse non moins exagérés que les injures et les imprécations[1]. Ce que nous lisons dans les Psaumes n'a donc pas aux yeux des Orientaux actuels le degré de violence qu'y trouvent les critiques. Il ne l'avait pas non plus aux yeux des contemporains de David et des autres auteurs des Psaumes. Le poète est toujours tenu dans une certaine mesure de parler le langage de son temps et de son pays, sous peine de n'être pas goûté et même de n'être pas compris. Il serait donc souverainement injuste de le juger d'après nos mœurs et nos habitudes et d'exiger qu'un poète, qui vivait sous la loi ancienne, s'exprimât comme s'il

[1] Je puis attester le fait *de visu*. Que de fois, pendant nos longues journées de marche en caravane, j'ai vu nos moukres passer ainsi tour à tour des imprécations les plus effroyables aux termes les plus affectueux!

avait vécu dans nos contrées et après la promulgation de l'Évangile.

C'est là une autre considération sur laquelle les Pères ont beaucoup insisté et qui mérite en effet toute notre attention. Théodoret de Cyr, en achevant son explication du Psaume XXXIV, fait les remarques suivantes :

J'avertis ceux qui ont lu ces choses de ne point s'offenser des prières de l'homme juste et de ne pas en tirer prétexte pour souhaiter du mal à leurs ennemis. Il faut se rappeler que le prophète a vécu sous la Loi et non sous l'Évangile. Or la Loi commande d'aimer son prochain et de haïr son ennemi. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ, montrant la vertu parfaite, nous dit : « Il a été dit aux anciens : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis et bénissez ceux qui vous maudissent. » Et, d'accord avec ce langage, le divin Apôtre nous dit : « Bénissez et ne maudissez point. » Tenant donc compte de cette différence, reconnaissez ce qui convient à la loi et ce qui convient à la grâce[1].

Il faut remarquer toutefois que, quoique Notre Seigneur ait signalé lui-même cette différence entre la loi ancienne et la loi nouvelle, il l'entend surtout de la fausse interprétation qu'en faisaient les Scribes et les Pharisiens de son temps. Moïse commande d'aimer tous les hommes et il insiste souvent sur la bienveillance qu'on doit avoir en particulier pour les étrangers[2]; mais

[1] Théodoret, *In Ps.* XXXIV, 29, t. LXXX, col. 1117-1119.

[2] Exod., XXIII, 4; Lev., XIX, 17-18. Cf. Prov., XXIV, 17, 29; XXV, 21; Rom., XII, 10.

ces faux docteurs restreignaient aux Juifs le commandement de l'amour et approuvaient les sentiments de haine, les désirs et les actes de vengeance contre les païens. Les paroles de Théodoret doivent donc être en partie atténuées pour être exactes. Cependant il reste toujours vrai que l'Évangile a perfectionné la loi antique et que le Sauveur demande au chrétien des sentiments plus élevés, plus nobles et plus généreux; il veut que nous détestions le mal, mais non la personne de celui qui le commet. C'est ce qu'a développé saint Jean Chrysostome, expliquant ce passage des Psaumes : « Je hais, Seigneur, ceux qui vous haïssent... Je les hais d'une haine parfaite[1]. » « Maintenant, dit-il, il nous est demandé une philosophie plus haute... Autrefois... les [Juifs] avaient ordre de haïr non seulement l'impiété mais aussi les impies, de peur que leur amitié ne devînt une occasion d'égarement. Dieu leur interdit donc tout rapport et toute relation, et il les entoure d'un rempart de tous côtés. Mais à présent, parce qu'il nous a élevés à une philosophie plus haute et qu'il nous a placés au-dessus du danger, il nous ordonne de les laisser approcher et de les consoler[2]. » Évidemment le chrétien qui récite les Psaumes doit être pénétré de l'esprit évangélique et de ses dispositions élevées; en souhaitant la ruine de l'impiété, et en appliquant au mal les vœux du Psalmiste, il doit souhaiter de plus que le pécheur se convertisse et qu'il vive :

[1] Ps. CXXXVIII (hébreu, CXXXIX), 21, 22.
[2] S. Jean Chrysostome, *Hom.* XXXIII, 4-5, *in I Cor.*, XIII, t. LXI, col. 282. Cf. Matt., V, 38-39; Luc, IX, 54-56.

Couvrez la face [de vos ennemis] d'opprobre
Afin qu'ils recherchent votre nom, ô Jéhovah!
Qu'ils soient couverts de confusion et remplis de terreur à jamais,
Qu'ils rougissent de honte, qu'ils périssent,
Et qu'ils reconnaissent, ô Jéhovah,
Que vous êtes le seul Très-Haut sur toute la terre [1].

La seconde objection qu'on allègue contre la doctrine des psaumes, c'est de réduire les espérances de l'homme à la vie présente et de ne voir rien au delà des biens de ce monde. « Les faibles lueurs de l'espérance de l'immortalité, dit Stanley, sont à peine plus ternes dans le silence du Pentateuque ou le sombre désespoir de l'Ecclésiaste, que dans les Psaumes 30, 49 et 88 (selon l'hébreu) [2]. »

Il est vrai que les auteurs des Psaumes ne parlent point de la vie future comme les écrivains du Nouveau Testament, mais cela ne doit point nous surprendre. Les portes du ciel n'ont pas été ouvertes à l'homme avant l'Ascension de Notre-Seigneur [3]. Jésus-Christ s'était réservé de faire le plein jour sur cette grande vérité de la vie future, dont la nature ne peut nous être connue que par la révélation. En expiant nos péchés, il nous rendit dignes de jouir des récompenses éternelles, et il souleva le voile qui nous en avait jusqu'alors caché en partie les mystères : il nous montra le terrible châtiment qui attend le pécheur impénitent et les joies ineffables que goûte dans le royaume de son Père le

[1] Ps. LXXXIII (Vulg. LXXXII), 17-19.
[2] A. P. Stanley, *The Jewish Church*, t. II, p. 128.
[3] Οὐδέπω δέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως σαφής, disait Jules Africain.

serviteur prudent et fidèle. Il compléta ainsi la révélation de l'Ancien Testament : il ne proposa plus seulement à notre exemple un Job ou un Tobie récompensés par les biens terrestres de leur piété et de leur constance, mais il nous montra un Lazare jouissant dans le sein d'Abraham du bonheur qu'il avait mérité sur la terre par sa patience.

Nous ne trouvons pas, nous ne pouvons pas trouver ces traits de lumière dans les Psaumes, puisque Dieu ne les avait pas fait luire encore aux yeux des hommes. La seule chose qu'on soit en droit d'exiger de ces chants sacrés, c'est qu'ils ne contiennent rien de contraire à la doctrine de vérité qui devait être manifestée un jour. Or, non seulement nous ne découvrons rien dans les Psaumes qui soit en opposition avec le dogme de l'immortalité de l'âme et de l'existence d'une autre vie, mais nous y trouvons des allusions claires et incontestables à cette croyance. Ils nous parlent souvent du *še'ôl,* qui, sous la loi ancienne, était le lieu de réunion de tous les hommes après leur mort[1]. De même que les autres livres de l'Ancien Testament, ils nous le représentent comme « la terre de l'oubli et du silence, » comme un « précipice » et un lieu « sombre[2] ; » cependant ses habitants, qui sont appelés *refa'im*[3], ne sont pas semblables aux mânes d'Homère, car les autres livres bibliques nous apprennent qu'ils ont conscience

[1] Ps. LXXXIX, 49. Cf. Job, XXX, 23. Les Psaumes sont cités d'après l'hébreu.

[2] Ps. XXXI, 18 ; LXXXVIII, 6, 7, 13 ; XCIV, 17.

[3] Ps. LXXXVIII, 1.

d'eux-mêmes et qu'ils savent ce qui se passe sur la terre[1]. Dieu est vivant et il sauve de la mort[2], et même du *še'ôl*[3]. Les comparaisons qui sont tirées de la délivrance du *še'ôl*, de même que l'existence de ce lieu, impliquent la foi à l'immortalité[4].

La seule chose qui fasse défaut dans les psaumes, c'est l'affirmation précise des récompenses et des peines dans une autre vie, présentées comme sanction de l'observation de la loi de Dieu. Le Psalmiste, comme tous les autres écrivains sacrés antérieurs à la captivité, se tait sur la rémunération future ou du moins n'en parle pas clairement; il insiste seulement, comme le fait Moïse dans le Pentateuque, sur les récompenses temporelles qui paraissaient seules propres à toucher un peuple grossier et inculte, et à influer efficacement sur sa conduite. En se plaçant à ce point de vue, le chantre sacré regarde la mort comme d'autant plus redoutable qu'elle nous prive des jouissances de la vie, et il prie le Seigneur de prolonger ses jours, parce qu'on ne le loue point dans le *še'ôl* ou séjour des morts, tandis que lui, sur la terre, s'il obtient ce qu'il demande, il le glorifiera et le remerciera de ses bienfaits[5].

On prétend que de telles paroles sont la négation de

[1] I Sam. (I Reg.), XXVIII, 15 et suiv.; Is., XIV, 9 et suiv.; Job, XIV, 22.

[2] Cf. Ps. XXXIII, 19; XLVIII, 15; XLIX, 16; LIV, 6; LXVIII, 21; LXXIII, 25-26; XXIII, 4; XLVIII, 15; LII, 10-11; X, 1, etc.

[3] Ps. XLIX, 19. Cf. LXXXIX, 48; XXXIX, 5, 6, 7, 8, 13, 14.

[4] Voir Ps. XVIII, 5-6; XXX, 4; LXXI, 20; LXXX, 19; LXXXVII, 5; CVII, 14; CXVI, 3.

[5] Ps. VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 11; CXV, 17-18.

l'immortalité de l'âme, mais c'est à tort. Elles affirment au contraire l'existence du *še'ôl,* où se continue la vie d'outre-tombe, et lorsqu'elles disent qu'on ne loue point Dieu dans ce séjour où demeuraient les âmes avant la venue du Messie, elles ne font qu'exprimer une vérité enseignée par l'Église : c'est qu'avant la rédemption par Jésus-Christ, les âmes ne pouvaient pas jouir de la félicité éternelle et glorifier ainsi leur Créateur.

SECTION III.

LES LIVRES DE SALOMON.

CHAPITRE PREMIER.

LE LIVRE DES PROVERBES.

ARTICLE Ier.

LA DOCTRINE DU LIVRE DES PROVERBES.

On fait un reproche général au livre des Proverbes : c'est que la doctrine qu'il contient est non seulement une doctrine humaine, mais une doctrine vulgaire et sans élévation. « Le très sage Salomon, disait l'empereur Julien, est-il digne d'être comparé avec le grec Phocylide, avec Théognide ou Isocrate? Eh quoi! Si vous comparez les exhortations d'Isocrate avec les Proverbes, vous trouverez, j'en suis sûr, le fils de Théodore supérieur au plus sage des rois[1]. » Au siècle dernier.

[1] Julien l'Apostat, dans les Œuvres de S. Cyrille d'Alexandrie, t. LXXVI, col. 841.

Voltaire a renchéri encore sur Julien l'Apostat. Il s'exprime ainsi sur le livre des Proverbes : « C'est un recueil de maximes qui paraissent à nos esprits raffinés quelquefois triviales, basses, incohérentes, sans goût, sans choix et sans dessein... Est-ce à un grand roi, au plus sage des mortels qu'on ose imputer de telles niaiseries[1]? » Un tel langage ne fait du tort qu'à celui qui l'emploie. Tous les hommes de bonne foi ont dans tous les temps reconnu les mérites du livre des Proverbes. Voici, par exemple, ce que dit sur ce sujet un rationaliste, M. Reuss :

Jetons un coup d'œil rapide sur le contenu du livre des Proverbes pour en caractériser l'esprit et la valeur morale. A tout prendre, il ne laisse pas, à ce point de vue, d'être l'un des plus beaux monuments de la littérature du judaïsme de la restauration[2], et parmi tout ce que cette époque a produit nous ne saurions nommer que le seul Livre des cantiques, — nous voulons dire des Psaumes, — qui lui soit positivement supérieur. On y rencontre bien par ci par là certaines règles de prudence qui n'accusent pas précisément un sentiment bien généreux, un cœur noble et dévoué, mais qui prennent le monde tel qu'il est, et se bornent à mettre les gens qui ont besoin de conseils, en garde contre les déboires qui peuvent résulter pour eux de leur inexpérience. Ailleurs et plus souvent encore, l'enseignement s'arrête à constater les faits tels qu'ils se produisent dans le cours ordinaire des choses, surtout ceux qui sont la conséquence des défauts moraux

[1] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Salomon*, *Œuvres*, édit. Garnier, t. xx, p. 385-386.

[2] Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que le passage que nous citons renferme plusieurs inexactitudes.

et intellectuels des hommes, et laisse au lecteur le soin d'en tirer telle leçon qu'il voudra. Mais la grande majorité de ces sentences sont des maximes immédiatement applicables et profitables pour la conduite de la vie, saines, sérieuses et dignes de tout éloge. Partout la crainte de Dieu est recommandée comme le commencement et la base de toute sagesse. La sagesse elle-même est moins l'exercice des facultés intellectuelles appliqué aux choses abstraites ou transcendantes, que la direction pratique de la vie intellectuelle et sociale [ajoutons : morale], qui nous apprend à éviter les écueils dont nous menacent, soit nos propres passions, soit le mauvais exemple de notre entourage, et à arriver ainsi au vrai bonheur. La foi ferme et inébranlable en la justice du gouvernement du monde, la certitude de la récompense assurée à la vertu et le châtiment réservé au vice et au crime, font encore le fond de la philosophie nationale[1].

L'Évangile nous a rendus difficiles. Grâce à l'Ancien Testament et surtout au Nouveau, la doctrine qu'enseigne le livre des Proverbes nous est devenue familière et elle a été perfectionnée par Jésus-Christ. Mais de ce qu'elle est maintenant comme le bien commun de l'humanité, de ce que le Sauveur des hommes nous a enseigné des choses que ne nous avait point dites Salomon, il ne s'ensuit nullement que les maximes du fils de David ne soient ni nobles ni dignes du Saint-Esprit. Dans un recueil de ce genre, qui touche à toutes les situations de la vie, il y a nécessairement des conseils de toute sorte ; il en faut pour les plus simples et pour

[1] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse, Job, les Proverbes*, p. 159-160.

les plus intelligents, pour les faibles et pour les forts; le Sage s'adresse à tous et parle pour tous; il ne doit donc pas avoir toujours le même ton; il ne doit pas chercher à faire voler tous les hommes à la même hauteur; pour se mettre à la portée de chacun, l'auteur s'abaisse avec les petits, il s'élève avec les grands; il donne du lait aux enfants et du vin aux tempéraments vigoureux. Mais toujours son langage est celui de la prudence et de la vérité. Julien l'apostat le compare aux écrivains gnomiques de l'antiquité, pour le placer au-dessous d'eux. Son jugement est tout à fait injuste. Rien ne montre mieux l'excellence du livre des Proverbes que la comparaison de ses maximes avec celles des sages païens. Depuis Phocylide jusqu'à Marc-Aurèle, quoique ce dernier ait respiré un peu l'atmosphère chrétienne, tous sont bien inférieurs au fils de David. Quel est celui d'entre eux qui s'est élevé assez haut pour poser, comme base de la vie morale, ce principe qui est la première sentence du livre des Proverbes : « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse[1]? » La philosophie humaine avait bien vu que la vertu consistait dans le juste milieu, entre deux excès qu'elle doit côtoyer sans y tomber, mais aucun philosophe, aucun sage humain n'avait réussi à éviter tous les excès : dans tous les moralistes païens, il y a des maximes insoutenables et répréhensibles, des erreurs de dogme et des erreurs de morale; dans Salomon seul, il n'y a rien à

[1] Prov., I, 7. Les six premiers versets qui précèdent sont la préface du livre, de sorte que le verset 7 en est réellement le commencement.

retrancher ni à changer. Théognide, le poète gnomique par excellence, qui vivait vers 540 avant J.-C., nous a laissé, dans les sept cents distiques environ qui ont échappé aux injures du temps, une sorte de code de morale, mais elle est inspirée par une sagesse défiante, amère et chagrine, qui ne voit guère l'homme que par ses mauvais côtés. Epictète, le plus grand cependant des moralistes païens, n'a su trouver qu'une morale négative et dépourvue de tout principe d'action, se résumant dans la fameuse maxime : « Souffre, abstiens-toi. » Les plus sages parmi les païens n'ont enseigné qu'une vague reconnaissance pour les bontés du ciel ou une résignation au-dessus des forces humaines : ils nous exhortent à nous faire illusion sur la nature de la souffrance afin de parvenir à la supporter : jamais il ne s'est présenté à leur esprit l'idée de nous inviter, comme le fait Salomon, à chercher dans la pensée de Dieu une douce occupation du cœur, une sorte de lieu de repos, un refuge et un abri. La doctrine de l'auteur des Proverbes est donc bien supérieure à celle des moralistes profanes. Ce n'est pas encore le plein jour de l'Évangile, mais c'en est déjà l'aurore. Dieu nous apparaît dès lors comme père, jusque dans ses châtiments :

Jéhovah corrige celui qu'il aime,
Comme un père l'enfant qu'il chérit [1].

[1] Prov., III, 12. Traduction sur l'hébreu. — On peut voir dans Mgr Plantier, *Études littéraires sur les poètes bibliques*, 2 in-8°, 1881, ch. XXVI, t. II, p. 86-108, la comparaison de la morale de Salomon avec celle des moralistes profanes.

ARTICLE II.

LA FOURMI DANS LE LIVRE DES PROVERBES.

P. Latreille, qui s'est rendu célèbre par ses travaux sur les fourmis, dit en parlant de ces insectes :

Lorsqu'un sage (Salomon dans les Proverbes[1]) nous a renvoyés depuis plusieurs siècles à l'école de la fourmi, allons entendre ses leçons. Ce n'est pas que je veuille perpétuer ici l'erreur populaire sur laquelle est établi l'avis que nous donne ce sage et qu'on n'a cessé de reproduire. N'attribuons pas à la fourmi une prévoyance inutile : engourdie pendant l'hiver, pourquoi formerait-elle des greniers pour cette saison[2] ?

Plusieurs autres naturalistes, avant et après lui, ont également traité d'erreur populaire ce que dit Salomon de la fourmi. Il est très vrai cependant que, quoi qu'il en soit des fourmis de nos pays, celles d'Orient emmagasinent des grains et amassent des provisions. Voici d'abord le témoignage de M. Thomson, qui a vécu vingt-cinq ans en Palestine.

J'ai lu dernièrement, dans un livre qui n'est pas sans prétention, que les fourmis n'emportent ni froment ni orge[3].

[1] Prov., VI, 6-8 ; XXX, 25.
[2] P. Latreille, *Histoire naturelle des fourmis,* in-8°, Paris, 1802, p. 2-3.
[3] Il suffit d'avoir vu des fourmilières, même dans nos pays, pour reconnaître la fausseté de l'assertion que va réfuter M. Thomson.

Ce qui est dit en manière de commentaire de la parole du Sage, que la fourmi « amasse sa nourriture pendant la moisson[1]. » [Mais les cultivateurs sont de l'avis de Salomon]... Les fourmis sont les plus grands voleurs du pays [en Palestine]. Laissez un boisseau d'orge dans le voisinage d'une de leurs villes souterraines et, dans un temps très court, toute la république aura été appelée au pillage. Une large colonne noire s'étend depuis le grain jusqu'à leur trou et vous êtes effrayé par le résultat. Chaque grain semble avoir été pourvu de jambes et marche précipitamment le long de la colonne mobile. Les cultivateurs mettent sans remords le feu à toutes les fourmilières qu'ils rencontrent dans le voisinage de leurs aires à battre le blé. Salomon ne dit pas du reste que les fourmis entassent des provisions pour l'hiver, mais qu'elles amassent leur nourriture pendant la moisson[2]; c'est ce qu'elles font avec diligence, comme pourra le voir quiconque se donnera la peine de regarder[3].

M. Lortet, doyen de la Faculté de médecine de Lyon, achèvera de répondre aux objections de Latreille, dans le passage suivant, qui nous fait connaître les observations qu'il a faites sur les fourmis de Syrie :

Dans les champs de blé [des environs de Jaffa] où se trouvent les moissonneurs, nous nous amusons à étudier longuement le travail des fourmis glaneuses, très communes en Syrie. Cette espèce, voisine de celle qui a été nommée *Atta barbara*, a une taille considérable, et une coloration

[1] Prov., VI, 8.
[2] Prov., VI, 6-8.
[3] W. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1881, p. 89.

entièrement noire. Les milliers de travailleuses qui se trouvent dans une de ces républiques sont activement occupées à chercher les grains de blé tombés sur le sol, et à les rentrer dans leurs vastes greniers souterrains. Les mandibules de cet insecte ne sont pas assez puissantes pour entamer l'enveloppe extérieure de la graine; aussi ces fourmis attendent-elles que l'humidité de la terre, en favorisant les phénomènes de la germination, ait ramolli le test, et transformé les matières amylacées intérieures en glucose. Elles connaissent donc l'action d'un travail chimique semblable à celui qui donne lieu à la production de la bière. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ces fourmis, par des soins particuliers qu'elles savent donner au froment, ou peut-être par certains liquides qu'elles inoculent à la graine, peuvent avancer ou retarder la germination, et par conséquent se préparer une nourriture convenable, juste au moment où le besoin se fera sentir.

Les greniers de ces fourmilières, très vastes et profonds, forment plusieurs étages réunis par des galeries superposées les unes aux autres. Dans ces excavations, on trouve une quantité de blé souvent très considérable; aussi, lorsque la moisson n'est pas abondante, les fellahs ont toujours la précaution d'aller reprendre à ces laborieux insectes les provisions qu'ils ont faites pour la saison d'hiver. Il est déjà question de cet usage dans les anciens livres sacrés des Hébreux, dont les législateurs ont affirmé avec soin le droit des pauvres et des veuves qui viennent glaner dans les champs. Si l'on ouvre les greniers d'abondance de ces fourmis au moment de la récolte, le grain qu'ils contiennent appartient au propriétaire du champ; mais, dans les magasins découverts après le départ des moissonneurs, les couches supérieures doivent appartenir aux pauvres, tandis que les couches profondes seules, celles qui ont été ramassées par

les fourmis, lorsque la plante était encore en pied, reviennent légalement au maître du champ[1].

[1] V. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* in-4°, Paris, 1884, p. 382-383. J'ignore d'où M. Lortet a tiré ces derniers détails. M. l'abbé Bost, aumônier de l'hospice français de Jaffa, qui est un excellent observateur et que j'avais prié de vérifier ces affirmations, m'a répondu : « J'ai questionné plusieurs fellahs sur la coutume d'aller demander aux fourmis leurs provisions dans les moments de disette. Ils n'avaient pas connaissance de cette coutume. Mais il est très exact que ces fourmis font de très abondantes provisions de grains, dans des galeries très longues, superposées les unes sur les autres. Ces galeries sont profondes : les premières sont 30 centimètres au-dessous du sol. Elles sont presque toujours au milieu des sentiers. L'instinct les fait agir ainsi, sans doute afin que la charrue respecte leur terrier en respectant le sentier. Je n'ai pu vérifier le détail relatif à la faiblesse des mandibules de ces insectes, mais je ne crois pas qu'elles attendent pour se nourrir de leurs provisions que les phénomènes de la germination soient venus ramollir le test. De quoi vivraient-elles pendant tout l'été, où tout grille? » — Pour plus de développements, voir *Le Livre des Proverbes et la fourmi*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., 1889, p. 433-460.

CHAPITRE II.

L'ECCLÉSIASTE.

Les incrédules reprochent à la doctrine des Proverbes d'être vulgaire et triviale ; ils reprochent à celle de l'Ecclésiaste d'être imprégnée des plus graves erreurs philosophiques : ils l'accusent d'être épicurienne, sceptique, matérialiste, pessimiste[1]. Tout d'abord, l'auteur de l'Ecclésiaste est un épicurien blasé, qui est dégoûté de tout, et qui ne peut se distraire de l'ennui de la vie qu'en cueillant le fruit quand il est mûr, la rose lorsqu'elle est épanouie.

L'auteur prend pour thème la vanité de tous les efforts humains, l'inutilité de la sagesse et de la vertu, et l'éloge de la jouissance du moment, si fugitive et pourtant le seul bien de l'homme. Il voit combien les hommes courent après le bonheur, mais il est convaincu que toute aspiration humaine est un pur néant, une course après le vent... Il reconnaît... que l'homme en son néant n'arrive à rien, que la plus grande sagesse, unie à tous les autres avantages, ne préserve ni de la mort ni du besoin, et qu'un peu de folie vaut mieux souvent que toute l'intelligence du monde.

[1] Sur l'auteur de l'Ecclésiaste, voir *Manuel biblique,* 7e édit., t. II, n° 844, p. 399-405.

Comment l'homme doit-il se frayer sa route à travers cette vie de misères? La seule réponse que l'Ecclésiaste donne à cette question, c'est qu'il faut jouir de l'heure qui passe. La joie est pour lui le seul bien véritable que Dieu ait donné à l'homme. On a souvent voulu spiritualiser cette joie; on en a fait une pure jouissance de l'esprit; mais le prédicateur parle en termes très clairs, et à plusieurs reprises, de la jouissance proprement dite, de la jouissance sensuelle, du plaisir de « manger, » de « boire » et de « contempler de belles choses[1]. »

Ainsi s'exprime M. Nöldeke. Il a raison de dire que l'auteur de l'Ecclésiaste prêche la vanité de tous les efforts humains, mais il se trompe quand il assure que pour lui « la joie est le seul bien véritable. » Salomon se proposant d'établir que tout est vanité doit reconnaître que, aux yeux de la plupart des hommes, la jouissance n'est pas une vanité, mais un bien véritable; il parle comme un Israélite à des Israélites de son temps: il ne leur recommande pas la mortification et la pénitence, comme devait le faire l'Évangile; il n'aurait pas même été compris, s'il leur avait tenu ce langage; cependant il n'est nullement épicurien; il n'a aucune illusion sur les plaisirs et les joies de ce monde. Personne ne peut en disconvenir, sans en excepter M. Nöldeke, qui est obligé d'écrire : « Il n'ignore pas que la jouissance non plus n'a rien de durable. On voit parfois se faire jour plus ou moins clairement le sentiment que

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 250, 252-253.

cette jouissance même du moment ne saurait nous satisfaire entièrement à la longue[1]. »

L'Ecclésiaste ne parle d'ailleurs jamais des biens de ce monde et des joies de la vie qu'en rappelant que tout cela est un don de Dieu[2]. Or ce n'est pas un mal de jouir des dons de Dieu, comme nous venant de sa main; et cette doctrine n'est point celle des épicuriens. Un commentateur rationaliste, Knobel, a très bien indiqué la distance qui sépare l'épicurien de l'auteur de l'Écclésiaste. « Il se distingue *essentiellement* de l'épicurien, dit-il, en ce qu'il ne recommande pas le plaisir comme un but, mais seulement comme l'usage d'un bien que Dieu nous accorde dans sa bonté et dont nous devons lui être reconnaissants[3]. Il faut de plus remarquer que par jouir de la vie, il n'entend pas se livrer à une folle ivresse des sens, à des divertissements frivoles, à ses passions déréglées, [en un mot, aux plaisirs défendus]; loin de là, il condamne formellement tous ces excès[4]. Pour lui, jouir de la vie, c'est user doucement et tranquillement des biens de la terre; il n'oublie pas d'exhorter en même temps à avoir la crainte de Dieu et à rappeler à celui qui jouit ainsi le jugement qu'il aura un jour à subir[5]. »

L'auteur de l'Écclésiaste n'est pas non plus sceptique.

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 253.

[2] Eccl., III, 13 ; V, 17-19.

[3] Eccl., II, 26 ; III, 13 ; V, 18.

[4] Eccl., II, 2 ; VII, 1-7 ; X, 16-19.

[5] Eccl., XIII, 1-13. — Knobel, *Commentar über das Buch Coheleth*, in-8°, Leipzig, 1836, p. 23-24.

C'est cependant ce qui, aux yeux de M. Nöldeke, en est le trait principal. « Le caractère dominant chez l'auteur, dit-il, est le scepticisme. Il n'a aucune conviction arrêtée[1]. » M. Renan ne peut s'empêcher d'en rabattre un peu :

Quant au caractère sceptique... de la composition, on peut incidenter sur le sens précis de deux ou trois versets : mais cela importe peu. Si l'auteur ne s'est pas tenu au scepticisme, il l'a traversé, il en a donné la plus complète, la plus vive, la plus franche théorie. Or on ne se convertit guère du scepticisme ; on s'y endurcit, justement par les efforts qu'on fait pour en sortir. Même celui qui réussit en apparence à y échapper en garde une empreinte ineffaçable, comme un fond de fièvre mal assoupie et toujours prête à se réveiller[2].

Ainsi M. Renan avoue que l'auteur de l'Ecclésiaste « ne s'est pas tenu au scepticisme, » s'il « l'a traversé, » et l'on ne peut le considérer comme sceptique qu'en tant que le scepticisme est une maladie qui laisse toujours quelques traces. En réalité, il n'est nullement sceptique ; il croit sans hésiter à toutes les grandes vérités fondamentales, à l'existence de Dieu, à l'obligation de vivre conformément à la loi morale. « L'Ecclésiaste s'éloigne du scepticisme, dit Knobel, et il s'élève jusqu'à la foi, quand il espère une juste rétribution des actions des hommes et quand il reconnaît que Dieu a

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 252.
[2] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 2-3.

bien disposé toutes choses[1]. » Il ne pose même pas le problème de la certitude, il se demande seulement si l'homme peut jouir d'un bonheur parfait ici-bas et trouver dans les jouissances de l'étude ce qu'il ne trouve pas ailleurs[2], et il répond que notre esprit est incapable, non pas de découvrir et de connaître la vérité, mais, ce qui est bien différent, d'approfondir le pourquoi, les raisons des choses. Or, qui peut nier aujourd'hui plus qu'alors les bornes de l'intelligence humaine et s'empêcher de reconnaître que la nature est pour nous pleine d'énigmes et de mystères?

Mais si l'auteur de l'Ecclésiaste n'est point sceptique, n'est-il pas du moins matérialiste? C'est l'erreur que lui reprochait surtout Voltaire :

Celui qui parle dans cet ouvrage semble être détrompé des illusions des grandeurs, lassé de plaisirs et dégoûté de la science. On l'a pris pour un épicurien qui répète à chaque page que le juste et l'injuste sont sujets aux mêmes accidents, que l'homme n'a rien de plus que la bête, qu'il vaut mieux n'être pas né que d'exister, qu'il n'y a point d'autre vie et qu'il n'y a rien de vrai et de raisonnable que de jouir en paix du fruit de ses travaux... On a cru voir un matérialiste à la fois sensuel et dégoûté, qui paraissait avoir mis au dernier verset un mot édifiant sur Dieu,... pour diminuer le scandale qu'un tel livre devait causer[3].

[1] Eccl., III, 11. — Knobel, *Commentar über das Buch Coheleth*, p. 23.

[2] Eccl., VIII, 16-17.

[3] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Salomon*. *Œuvres*, édit. Garnier, t. XX, p. 387.

M. Renan a repris les accusations de Voltaire, en insistant principalement sur ce point que l'Ecclésiaste ne croit pas à la vie future :

Il est clair que les impénétrables obscurités dont le gouvernement du monde est entouré aux yeux de notre auteur seraient dissipées, si Cohélet (l'Ecclésiaste) avait la moindre notion d'une vie à venir. A cet égard, ses idées sont celles de tous les Juifs éclairés. La pâle et morne existence des *refaïm*, qui préoccupait les gens crédules, surtout les superstitieux Chananéens, n'a aucune signification morale. On ne sent pas dans le *scheol*. La mort de l'homme et celle de l'animal sont une seule et même chose. La vie, chez l'homme et chez l'animal, vient du souffle de Dieu, qui soulève et pénètre la matière par des voies mystérieuses. « Il n'y a qu'un seul souffle en toute chose. » A la mort, le souffle divin se sépare de la matière; le corps revient à la terre, d'où il a été pris, et l'esprit remonte à Dieu, d'où il était émané. Pendant quelque temps, il reste un souvenir qui continue l'existence de l'homme parmi ses semblables; puis ce souvenir disparaît, et alors c'est fini[1].

Tel est, d'après M. Renan et les rationalistes en général, le résumé des idées de l'auteur de l'Ecclésiaste sur la vie humaine. Nous remarquerons d'abord qu'il n'est nullement clair, quoi qu'on en dise, « que les impénétrables obscurités dont le gouvernement du monde est entouré aux yeux de notre auteur seraient dissipées si Cohélet avait la moindre notion d'une vie à venir. » Saint Augustin, saint Thomas et tous les docteurs chré-

[1] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 22-23. Cf. p. 30-31, 33, 40.

tiens ont eu la notion d'une vie à venir et ils n'en ont pas moins cherché à expliquer « les obscurités » du gouvernement divin et l'existence du mal dans le monde. Ils n'étaient pas pour cela matérialistes; l'auteur de l'Ecclésiaste non plus. « Aux deux ou trois endroits où l'on croirait qu'il va s'enfoncer dans le pur matérialisme, — c'est M. Renan qui le dit, — il se relève tout à coup par un accent élevé... Cohélet n'oublie pas le jugement de Dieu[1]. »

Pour établir que Salomon ne croyait pas à une autre vie, on cite le texte suivant : « Ce qui arrive à l'homme est ce qui arrive à la bête, telle est la mort de l'un, telle est la mort de l'autre; ils ont tous un même souffle (de vie) et l'homme n'a rien de plus que la bête; tout est vanité. Tout va en un même lieu; tout a été fait de la poussière et tout retourne à la poussière. Qui connaît l'esprit de l'homme qui monte en haut et l'esprit de la bête qui descend en bas dans la terre[2]? »

Voilà ce que porte la Bible hébraïque, dans l'édition des Massorètes. Mais la Vulgate a traduit : « Qui sait si l'esprit de l'homme monte en haut et si l'esprit de la bête descend en bas? » C'est sur cette interprétation que s'appuie l'objection. Elle peut s'expliquer en ce sens qu'il y en a peu qui sachent exactement ce que devient l'âme après la mort, mais le sens massorétique, qui ne donne prise à aucune difficulté, est bien préférable. L'auteur sacré veut donc dire : Combien peu

[1] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 87-88.
[2] Eccl, III, 19-21.

d'hommes font attention à ce que devient l'âme! Ce qui se rattache fort bien à ce qui a été dit plus haut : « J'ai dit dans mon cœur : Dieu jugera le juste et le méchant[1]. » Que si l'on prétend que ce passage est obscur, on ne pourra refuser du moins de reconnaître que la croyance à l'immortalité est énoncée avec clarté à la fin du livre : « Le corps retourne à la terre d'où il a été tiré et l'esprit [de l'homme] retourne à Dieu qui le lui avait donné[2]. » L'auteur de l'Ecclésiaste a donc cru à une autre vie et l'on ne saurait s'appuyer sur un verset dont le sens peut être sujet à contestation pour rejeter une doctrine affirmée clairement dans un autre verset[3].

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot d'une autre accusation portée contre l'écrivain sacré. Depuis qu'on a inventé le pessimisme, on a retrouvé cette erreur nouvelle dans l'Ecclésiaste. Les pessimistes réclament l'auteur de l'Ecclésiaste comme un des leurs. Schopenhauer salue en lui un de ses ancêtres. A. Taubert appelle son livre « le catéchisme du pessimisme » et en recommande la lecture à tous les partisans des doctrines désespérées d'Édouard von Hartmann, comme de Schopenhauer[4]. « Cohélet, dit M. Renan, est un livre... profondément moderne. Le pessimisme de nos jours y

[1] Eccl., III, 17.

[2] Eccl., XII, 7.

[3] Voir sur ce sujet ce que nous avons dit plus haut, p. 54, à l'occasion des Psaumes, et *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. III, p. 114-168.

[4] A. Taubert, *Pessimismus und seine Gegner*, in-8°, Berlin, 1873, p. 75. A. Taubert est le pseudonyme de la première femme d'Édouard von Hartmann, qui a écrit son livre pour défendre la phi-

trouve sa plus fine expression. L'auteur nous apparaît comme un Schopenhauer résigné, bien supérieur à celui qu'un mauvais coup du sort a fait vivre dans les tables d'hôte allemandes[1]. »

Certes, il est très vrai que l'Ecclésiaste décrit les désenchantements de la vie avec une éloquence mélancolique qui produit l'impression la plus profonde. Mais le pessimisme de ce livre est on ne peut plus différent de celui de nos philosophes contemporains. Ceux-ci sont matérialistes et athées, et celui-là croit fermement au vice et à la vertu; à une vie future au delà de la tombe; à un Dieu personnel[2] qui dans son temps jugera le bon et le méchant[3]; ce sont là autant de croyances inconciliables avec le pessimisme qui est une des maladies de notre siècle[4].

Pour montrer du reste combien sont fausses les accusations portées contre le livre de l'Ecclésiaste[5], il suffit

losophie de son mari. Cf. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke,* t. III, p. 731; M. Venetianer, *Schopenhauer als Scholastiker,* in-8°, Berlin, 1873, p. 273.

[1] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 90.

[2] Eccl., III, 14-18.

[3] « On peut le trouver sceptique, matérialiste, fataliste, pessimiste surtout, dit M. Renan; ce que sûrement il n'est pas, c'est athée. Nier Dieu pour lui, ce serait nier le monde, ce serait la folie même. » *L'Ecclésiaste*, p. 20.

[4] C.-H-H. Wright, *Ecclesiastes in relation to modern criticism and pessimism,* in-8°, Londres, 1883, p. 141-214; T.-C. Finlayson, *The meditations and maxims of Koheleth,* in-12, Londres, 1887, p. 101-110.

[5] Nous ne croyons pas nécessaire de réfuter l'opinion de M. Th. Tyler, qui soutient que l'auteur de l'Ecclésiaste était stoïcien. Il

d'en citer en terminant quelques versets caractéristiques :

Tous les dons viennent de Dieu... Dieu jugera le juste et l'injuste... Observe-toi, lorsque tu entres dans la maison de Dieu... Quand tu auras fait un vœu à Dieu, ne diffère pas à l'accomplir... Ne permets pas à ta bouche de te faire pécher,... mais crains Dieu... Celui qui craint Dieu n'a rien à craindre... Celui qui est bon aux yeux de Dieu échappera (aux séductions de la volupté), mais le pécheur y sera pris... Dieu a fait l'homme droit... Observe le serment fait à Dieu... Un pécheur fait mal cent fois et un délai lui est accordé. Quant à ceux qui craignent Dieu et révèrent sa face, ils seront heureux, mais le méchant ne sera pas heureux, parce qu'il ne révère point la face de Dieu... Les justes et leurs actions sont dans la main de Dieu... Sache que pour toutes tes actions, Dieu te fera venir en jugement... Souviens-toi de ton créateur pendant les jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours mauvais, avant qu'approchent les années desquelles tu diras : Elles ne me plaisent point... Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le tout de l'homme, car Dieu fera venir en jugement tout ce que l'on aura fait, avec tout ce qui est caché, soit bien, soit mal [1].

Ces derniers mots sont la conclusion et comme le résumé de tout le livre. L'écrivain qui s'exprime de la

croit « très vraisemblable qu'il avait suivi à Athènes les leçons de Chrysippe discourant sur les doctrines stoïciennes ! » *Ecclesiastes, a contribution to its interpretation*, in-8°, Londres, 1874, p. 64.

[1] Eccl., III, 11 (13 ; II, 24 ; V, 18 ; VI, 2 ; IX, 7) ; III, 17 ; IV, 17 ; V, 3 ; 5 ; VII, 19 ; 27 ; 30 ; VIII, 2 ; 12-13 ; IX, 1 ; XI, 9 ; XII, 1 ; 13-14. Traduction sur l'hébreu.

sorte est loin d'être sceptique, épicurien, matérialiste ou pessimiste. Cela est si vrai que les ennemis de l'Écriture, afin de pouvoir incriminer l'auteur de l'Ecclésiaste prétendent que l'épilogue a été ajouté après coup et par une autre main. « Non seulement ces deux versets[1] ne sont pas de l'auteur du Cohélet, dit M. Renan, mais ils n'ont jamais fait partie du livre. C'est une sorte de petit quatrain inscrit au feuillet de garde du volume des hagiographes[2], quand le *Cohélet* occupait les dernières pages de la collection. Cette hypothèse est si satisfaisante qu'on peut la tenir pour un fait acquis. Les versets 13 et 14 [les deux derniers du livre, que nous avons cités], quoiqu'ils soient d'un ton légèrement différent et plutôt en prose qu'en vers[3], paraissent avoir fait partie de la même finale. On peut, si l'on veut, les considérer comme un de ces résumés de toute la Bible en quelques mots, qui exerçaient la subtilité des Rabbins. On pourrait aussi être tenté de voir dans ces deux versets une addition faite au livre *Cohélet* pour sauver par une réflexion pieuse ce que le livre avait d'hétérodoxe[4]. » Cependant M. Renan ne peut se dissimuler ce qu'il y a de forcé et d'invraisemblable dans cette sup-

[1] Les versets 11 et 12 du chap. XII, où il est dit que les maximes des sages sont comme des clous qui pénètrent, et qu'on écrit des livres sans fin.

[2] Nous voudrions bien savoir ce qu'était un feuillet de garde dans les rouleaux ou *volumina* sur lesquels écrivaient les Hébreux. Ces rouleaux n'avaient point de feuillets de garde ni même des feuillets, puisque le volume se déroulait et était tout d'une pièce.

[3] M. Renan regarde les versets 11 et 12 comme écrits en vers.

[4] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 75.

position. « Mais, ajoute-t-il en se contredisant lui-même, il faudrait supposer qu'une telle addition se serait faite après que les versets 11 et 12 auraient été, par suite d'un malentendu, incorporés au *Cohélet*. C'est là une hypothèse compliquée et même... presque inadmissible[1]. » Disons, pour être dans le vrai, tout à fait inadmissible[2]. M. Renan ose nous donner d'abord une « hypothèse » comme un fait acquis, parce qu'elle est « satisfaisante. » Comme s'il suffisait qu'une hypothèse plaise à son auteur et le satisfasse pour qu'elle soit vraie! Et plus tard, il est obligé d'avouer lui-même que les suppositions qu'il fait sur l'origine de la conclusion finale de l'Ecclésiaste[3], ne sont nullement satisfaisantes, même pour son inventeur.

[1] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 75-76.

[2] Voir *Manuel biblique,* 7e édit., n° 848, t. II, p. 405-406; R. Cornely, *Introductio specialis,* t. II, part. II, p. 181; A. Motais, *L'Ecclésiaste*, 2 in-8°, Paris, 1877.

[3] Eccl., XII, 13-14.

CHAPITRE III.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES.

D'après les rationalistes, le Cantique de Salomon a été placé par méprise dans le recueil des Écritures. Voici ce que dit M. Reuss :

Le petit livre connu sous le nom de Cantique des Cantiques ne se trouve dans la Bible que par suite du plus étrange malentendu[1], et il ne s'y est maintenu que grâce au despotisme de la tradition, qui a mieux aimé s'accommoder des plus monstrueuses extravagances de l'exégèse que d'avouer une erreur obstinément niée et pourtant si facile à découvrir... [Il est] totalement différent de tout le reste de l'Écriture Sainte, et conçu dans un esprit, nous ne disons pas anti-religieux, mais positivement étranger aux sentiments qui dominent partout ailleurs dans ce recueil. Il est certain que la Bible renferme plus d'un écrit qui, apprécié au point de vue purement littéraire, est bien inférieur au

[1] M. Renan dit dans le même sens : « Par un miracle étrange, et grâce à une méprise pour laquelle la critique ne saurait se montrer bien sévère, puisqu'elle nous a conservé le plus curieux peut-être des monuments de l'antiquité, un livre entier, œuvre de ces moments d'oubli où le peuple de Dieu laissait reposer ses espérances infinies, est venu jusqu'à nous. » E. Renan, *Le Cantique des Cantiques*, 2e édit., 1870, p. IV.

Cantique, mais il n'y en a pas un qui ne soit destiné à éveiller ou à fortifier le sentiment religieux et propre à le nourrir... Cet élément manque ici d'une manière absolue. Nous avons maintenant affaire à une poésie profane. En nous servant de ce terme, nous ne voulons pas exprimer un blâme, mais seulement constater le fait que nous ne pouvons reconnaître à ces quelques pages aucun des caractères qui leur assureraient, à n'importe quel titre, la place qu'elles occupent dans le volume sacré et que pendant dix-huit siècles, et à deux ou trois exceptions près, personne n'a songé à leur contester[1].

S'il était aussi évident que le prétend M. Reuss que le Cantique est un poème purement profane, et non susceptible d'une interprétation autre que celle qu'il lui donne, il serait vraiment étonnant que personne « pendant dix-huit siècles, à deux ou trois exceptions près, » ne s'en fût point aperçu. En réalité, ni les Juifs ni les chrétiens n'ont entendu l'œuvre de Salomon comme l'entend la critique rationaliste. Le fait est incontestable. Si l'on n'y avait pas attaché un sens religieux, jamais il n'aurait été admis dans le corps des Écritures[2]. M. Reuss ne le nie point. « Nous pouvons être assurés, dit-il, qu'on n'aurait pas joint ce livre aux autres réputés inspirés, si on ne lui avait prêté un sens qui justifiait cette place[3]. »

L'histoire d'ailleurs établit de la manière la plus certaine que le Cantique a toujours été regardé par les

[1] Ed. Reuss, *Le Cantique des Cantiques*, p. 4, 3.
[2] Théodoret, *In Cant. Prol.*, t. LXXXI, col. 29.
[3] Ed. Reuss, *Le Cantique des Cantiques*, p. 5.

Pères et les docteurs de l'Église comme un des livres « destinés à éveiller ou à fortifier le sentiment religieux et propres à le nourrir. » L'histoire de l'exégèse chrétienne tout entière nous atteste que les interprètes et les commentateurs, à commencer par Origène, le plus ancien de ceux qui nous sont connus, ont su en tirer les leçons les plus instructives et les plus édifiantes. Qui ne sait le bel usage qu'en ont fait saint Bernard, saint François de Sales, le frère Louis de Léon et tant d'autres?

L'Ancien et le Nouveau Testament ont souvent comparé les rapports de Dieu avec son peuple à ceux de l'époux avec l'épouse. La loi nouvelle étant par excellence la loi d'amour devait se complaire, plus encore que la loi ancienne, dans cette image gracieuse et attachante, qui voit dans Notre-Seigneur Jésus-Christ versant son sang pour nous le bien-aimé de l'âme fidèle. Aussi, sur les lèvres de ces vierges généreuses que l'héroïsme de leur martyre, subi à cause de leur chasteté plus encore que de leur foi, fait rayonner d'une auréole de gloire si pure, retrouvons-nous le langage de l'épouse du Cantique. Cécile et Agnès s'expriment à Rome comme elles s'exprimaient à Jérusalem, et l'Église, dans ses offices, ne craint pas de rappeler leur langage, capable peut-être de scandaliser certaines âmes, mais propre aussi à édifier celles qui sont droites et simples. Assurément, comme l'écrivait Origène[1], le Cantique des cantiques ne doit pas être mis dans toutes les mains; néanmoins il est des âmes d'élite qui sont capables de

[1] Origène, *In Cant., Prol.*, t. XIII, col. 63 ; *Hom.* I, col. 37.

le comprendre et de s'en servir pour s'élever vers Dieu. Ceux qui ont le cœur pur voient Dieu, comme le dit Notre-Seigneur dans l'Évangile[1]. « Quand je lus ce fameux Cantique des cantiques, que Voltaire appelait avec tant de goût « une chanson de corps de garde, » je fus étonné, dit Lacordaire, de demeurer si froid devant une si grande et si orientale nudité d'expression; je me demandai pourquoi, ne comprenant pas encore que, s'il y a un art de cacher le vice sous des formes de style savamment calculées, il y a aussi un art de cacher la vertu sous des couleurs qui sembleraient celles de la passion. Il en est du Cantique des cantiques comme du crucifix : tous les deux sont nus impunément parce qu'ils sont divins[2]. »

Les mœurs de l'Orient nous expliquent le caractère de sa littérature. Les hommes et les femmes y vivent complètement séparés, de là vient que le langage est moins réservé et que la poésie n'y ressemble pas, sous beaucoup de rapports, à celle de l'Occident; on n'y rencontre point ce qu'on trouve dans les poèmes européens et l'on y voit des images et des descriptions qui ne sont pas dans les nôtres[3]. De plus, la civilisation hébraïque

[1] Matth., v, 8.

[2] H. Lacordaire, *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, lettre II, dans ses *Œuvres*, Paris, 1877, t. IX, p. 288-289.

[3] Voir Chardin, *Voyages en Perse*, 4 in-4°, Amsterdam, 1735, t. III, ch. XIV, p. 260-261, 263. « Les études égyptologiques viennent de leur côté d'authentiquer à leur manière la poésie sans exemple jusque-là du Cantique. Le traducteur des *Chants d'amour du Papyrus de Turin et du Papyrus Harris*, qui sont de l'époque des Juges d'Israël, rapprochant de ces chants une stèle du Louvre

n'était pas raffinée comme la nôtre. Ce que le président de Brosses disait de certaines lois du Pentateuque, on peut le dire aussi du Cantique des cantiques. « Quand un peuple est sauvage, écrivait-il, il est simple, et ses expressions le sont aussi; comme elles ne le choquent pas, il n'a pas besoin d'en chercher de plus détournées, signes assez certains que l'imagination a corrompu la langue. Le peuple hébreu était à demi sauvage [c'est-à-dire peu avancé dans la civilisation]; le livre de ses lois traite sans détour des choses naturelles que nos langues ont soin de voiler. C'est une marque que chez eux ces

postérieure à Salomon (La stèle C. 100), où la reine Montéritis est appelée *Palme d'amour* comme la Sulamite *Amour*, où elle est comparée comme elle au *palmier*, où les beautés de son corps sont l'objet d'éloges analogues, dit avec raison : « Il n'y a personne qui, en lisant la traduction de ces chants, ne soit frappé de la ressemblance qu'ils présentent avec le *Cantique des cantiques*. Ce sont les mêmes façons de désigner l'héroïne sous le nom de *sœur*, les mêmes images poétiques empruntées à la voix de la tourterelle, par exemple; les mêmes comparaisons. Il serait imprudent de vouloir expliquer ces analogies par des emprunts faits à l'Égypte. L'Hébreu et l'Égyptien avaient à peu près la même conception de l'amour. » M. Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, 3e fascicule, p. 258, Paris, 1883. Ces analogies ne sont-elles pas, d'ailleurs, indiquées par le Cantique lui-même, puisque l'Époux, visant la superbe attitude et les magnifiques ornements de l'Épouse, lui dit : *A mon attelage des haras de Pharaon je t'ai comparée, ma bien-aimée?* Elles ne tombent que sur les images de l'amour humain, que l'amour divin a empruntées pour traduire et pouvoir rendre sensibles des sentiments d'un autre ordre. Mais sur ce terrain seul des éléments matériels, quelles différences littéraires! Et quelle comparaison, en vérité, à établir entre le babillage enfantin, diffus, sans mesure, des chants d'amour égyptiens, et les sublimités soutenues et au-dessus de toute langue humaine connue du Cantique des cantiques? » Davin, *Univers* du 20 octobre 1889.

façons de parler n'avaient rien de licencieux; car on n'aurait pas écrit un livre de lois d'une manière contraire aux mœurs [1]. »

Il résulte de cette simplicité de mœurs et de langage que « une poésie allégorique et religieuse telle qu'est le Cantique des cantiques d'après l'interprétation antique et générale, n'a rien d'étrange ni de choquant pour les Orientaux [2]. » Nous en avons la preuve dans les poèmes analogues que possèdent l'Inde et la Perse. Dans l'essai de William Jones sur la poésie mystique de ces deux pays nous lisons :

De temps immémorial, les peuples de l'Asie ont coutume d'exprimer la ferveur de la dévotion et l'ardeur de l'amour des créatures pour leur bienfaisant Créateur dans un langage figuré. [Ils possèdent une espèce particulière de poésie qui consiste presque exclusivement en une allégorie religieuse et mystique, quoique à première vue elle paraisse ne contenir que des expressions sensuelles]. Elle appartient particulièrement aux théistes persans, aux anciens Hushanghis et aux modernes Soufis, qui paraissent l'avoir empruntée aux philosophes indiens de l'école Védanta... Ces Soufis, comme les Védantis,... sont d'accord pour admettre que les âmes humaines, si elles ne diffèrent pas toutes par leur nature, diffèrent au moins infiniment par le degré de perfection de l'esprit divin dont elles sont des parcelles et dans lequel elles seront finalement absorbées. L'esprit de Dieu remplit l'univers; il est constamment et immédiatement présent à

[1] (Ch. de Brosse), *Traité de la formation méchanique des langues*, 2 in-12, Paris, 1765, t. II. n° 189, p. 146. Cf. p. 148.

[2] Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, n° 938, t. IV, p. 180.

son œuvre; lui seul est parfaite bonté, vérité et beauté. L'amour qu'on a pour lui est le seul amour réel et véritable ; l'amour qui se porte à tout autre objet est folie et illusion; les beautés de la nature ne sont que de faibles images des charmes divins, semblables aux images qui se reflètent dans un miroir. Pendant toute une éternité sans commencement et sans fin, la souveraine bonté est toujours occupée à produire la félicité ou les moyens d'y parvenir; mais les hommes ne peuvent l'acquérir que si, de leur côté, ils accomplissent les conditions de la « première alliance » conclue entre eux et leur créateur. En dehors de l'âme ou de l'esprit, rien n'existe absolument; « les êtres matériels, » comme les appellent les ignorants, ne sont que de gracieuses peintures que l'artiste éternel présente continuellement à nos âmes; nous devons prendre garde de ne pas attacher notre cœur à de tels fantômes, mais nous attacher plutôt exclusivement à Dieu qui est véritablement en nous, comme nous sommes seulement en lui. Nous-mêmes, dans ce malheureux état de séparation de notre bien-aimé, nous conservons « l'idée de la beauté céleste » et « le souvenir de nos premiers engagements; » les doux sons de la musique, les caresses de la brise, le parfum des fleurs renouvellent perpétuellement l'idée primitive, la rafraîchissent dans notre mémoire languissante et nous remplissent de sentiments de tendresse; il faut que nous entretenions en nous ces sentiments et qu'éloignant nos âmes de tout ce qui est vain, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas Dieu, nous nous rapprochions de son essence, parce que c'est dans notre union finale avec elle que doit consister notre suprême béatitude.

De ces principes découlent mille métaphores et figures poétiques, qui abondent dans la poésie sacrée des Perses et des Hindous; elles semblent signifier au fond la même chose et ne diffèrent que par l'expression, comme la langue que

parlent les deux peuples. Les Soufis modernes, qui ont pour règle de foi le Koran, supposent avec une grande élévation de pensées et de langage un *contrat formel*, conclu « au jour de l'éternité sans commencement, » entre tous les esprits créés et l'esprit supérieur dont ils furent détachés, lorsqu'une voix céleste s'adressant, en particulier, à chacun des esprits, leur dit : « N'es-tu pas avec ton Seigneur? » c'est-à-dire n'es-tu pas lié avec lui par un contrat solennel? Et tous les esprits répondirent d'une seule voix : « Oui. » C'est pourquoi les mots *alaist*, « n'es-tu pas? » et *beli*, « oui, » reviennent sans cesse dans les vers mystiques des Persans et dans ceux des Turcs qui les imitent, comme les Romains imitaient les Grecs. Les Hindous décrivent le même contrat sous la figure d'un « mariage, » comme l'a si bien dépeint Isaïe. Car en considérant Dieu sous son triple aspect de créateur, de régénérateur et de conservateur, ils admettent qu'en tant que conservateur et bienfaisant il a paru dans la chair en la personne de Krichna et ils le représentent comme l'époux de Radha, mot qui signifie expiation, pacification, satisfaction et se dit allégoriquement de l'âme humaine ou plutôt de tout l'ensemble des esprits créés entre lesquels et le Dieu créateur ils supposent cet amour réciproque qui,... d'après l'affirmation de nos théologiens orthodoxes, est figuré d'une manière métaphorique et mystique dans le Cantique de Salomon... L'amour de Krichna et de Radha ou l'attraction réciproque entre la bonté divine et l'âme humaine sont racontés dans le livre dixième du Bhagavat et fournissent la matière d'un petit drame pastoral appelé Gitagovinda. Il est l'œuvre de Jayadeva, qui fleurit, dit-on, avant Kalidasa, [l'auteur de Sakountala, il y a par conséquent au moins deux mille ans][1].

[1] W. Jones, *The mystical Poetry of the Persians and Hindus*,

Le caractère mystique des poèmes perses et indiens dont parle William Jones n'est contesté par personne. « Ce qu'il y a de remarquable, dit M. Weber, parlant des productions de ce genre dans la littérature de l'Inde, c'est que dans quelques-uns de ces poèmes se présente le même cas que dans le Cantique des cantiques de Salomon : ils sont expliqués d'une manière mystique, et du moins dans l'un d'eux, le Gîtagovinda de Jayadeva, l'auteur semble réellement s'être proposé pour but un tel rapport mystique, quelque peu que cela semble possible *a priori* avec les excès auxquels s'est abandonnée la licence extravagante de l'imagination[1]. »

Govinda signifie « berger » et Gîtagovinda est le chant du pasteur, qui dans ce poème n'est autre que Krichna. Le poète raconte les aventures de son héros avec les bergères nommées Gôpis, mais berger et bergères ne sont que des symboles religieux.

Quant à la littérature de la Perse, « [les Soufis], dit Chardin, ont un livre où tous leurs sentiments sont recueillis, tant sur la philosophie que sur la théologie, lequel on peut appeler leur *Somme théologique.* Ils le nomment *Gulchendras,* c'est-à-dire *Parterre de Mystères,* pour donner à entendre que c'est une théologie

dans ses *Works,* 13 in-8°, Londres, 1807, t. IV, p. 211-235, et aussi dans les *Asiatick Researches or Transactions of the Society instituted in Bengal,* t. III, Calcutta, 1799, p. 353, 360-362. Le Gîtagovinda est traduit, *ibid.,* p. 376-404, et *Works,* p. 236-268, avec les suppressions nécessaires.

[1] A. Weber, *Histoire de la littérature indienne,* trad. Sadous, in-8°, Paris, 1859, p. 330-331.

mystique... Il y a plusieurs ouvrages en prose et en vers qui expliquent, commentent et illustrent le livre de *Gulchendras*... Le plus estimé est le *Menavi*, gros livre de théologie mystique où... l'amour divin et l'union intime avec Dieu est décrit en termes extatiques [1]. »
Les poèmes d'Hafiz, de Djelal-Eddin Roumi, de Wali, sont aussi allégoriques comme le Cantique des cantiques.

Les rationalistes ne peuvent donc nier l'existence de la poésie mystique en Orient, mais il la nient néanmoins chez les Hébreux, afin de pouvoir attribuer au Cantique un caractère exclusivement profane. Voici ce que dit M. Renan :

A quelles invraisemblances ne s'expose-t-on pas en plaçant un grand développement de théologie transcendante en Judée au xe siècle avant J.-C. Rien ne fut jamais plus éloigné du mysticisme que l'ancien esprit hébreu. L'idée de mettre en rapport le créateur avec la créature, la supposition qu'ils peuvent être amoureux l'un de l'autre, et les mille raffinements de ce genre où le mysticisme hindou et le mysticisme chrétien se sont donné carrière, sont aux antipodes de la conception sévère du Dieu sémitique. Il n'est pas douteux que de telles idées n'eussent passé pour blasphèmes en Israël... Aucun peuple n'a été plus sobre que le peuple hébreu de symbolisme, d'allégories, de spéculations sur la divinité. Traçant une ligne de démarcation absolue entre Dieu et l'homme il a rendu impossible toute familiarité, tout sentiment tendre, toute réciprocité entre le ciel et la terre. Le Christianisme n'a innové dans ce sens qu'en faisant vio-

[1] Chardin, *Voyages en Perse*, t. III, p. 210, 213.

lence à son origine judaïque, et en provoquant la colère des vrais Israélites restés fidèles à la notion sévère de la divinité[1].

Ce passage doit causer un profond étonnement à quiconque est tant soit peu familier avec la Sainte Écriture. Hé quoi! « tout sentiment tendre, toute réciprocité » étaient « impossibles » entre Dieu et son peuple? Et où rencontre-t-on des sentiments plus tendres que dans les Psaumes? Où peut-on voir plus que dans ces chants sacrés l'affection de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu? « L'idée de mettre en rapport le créateur avec la créature est aux antipodes de la conception sévère du Dieu sémitique, » nous dit-on, et il n'y a cependant presque aucun livre sacré des Hébreux où ce rapport ne soit établi! Aucune image n'est plus commune chez les auteurs sacrés. « Ton créateur est ton époux, dit Isaïe, Jéhovah Sabaoth est son nom[2]. » « Comme l'époux se réjouit avec son épouse, ainsi ton Dieu se réjouit avec toi, » dit encore le même prophète[3]. « Va, dit Dieu à Jérémie, et crie aux oreilles de Jérusalem : Ainsi parle Jéhovah : Je me suis souvenu de toi et des faveurs que je t'ai accordées dans ta jeunesse, de ton amour et de [notre] mariage, quand tu me suivis au désert [du Sinaï][4]. » On pourrait multiplier ces exemples

[1] E. Renan, *Le Cantique des cantiques,* 1870, p. 119-121.

[2] Is., LIV, 5. Le mot que la Vulgate a traduit par *dominabitur,* signifie ton époux. Voir aussi *ibid.,* 6.

[3] Is., LXII, 5.

[4] Jér., II, 2.

à l'infini[1], mais les textes que nous venons de citer sont assez significatifs, et il est inutile d'insister davantage pour montrer combien sont fausses les assertions du rationalisme.

Ni le génie de l'Orient ni les habitudes littéraires, intellectuelles ou morales des Israélites ne s'opposent donc à ce que le Cantique des cantiques soit un poème allégorique; au contraire, tout nous révèle chez eux un penchant très prononcé pour l'allégorie en général[2], et en particulier pour l'allégorie que la tradition a toujours vue dans le chant de Salomon. Les rationalistes nient cependant qu'on puisse y en remarquer aucune trace. « Non seulement aucune arrière-pensée mystique ne s'y laisse entrevoir, dit M. Renan, mais la contexture et le plan du poème excluent absolument l'idée d'une allégorie[3]. » L'affirmation est tranchante; elle n'est nullement prouvée. Alors même que le sens allégorique ne s'imposerait point et ne transparaîtrait pas dans le drame que M. Renan et divers commentateurs découvrent dans le Cantique, ce sens n'en serait pas moins possible et même vraisemblable.

Il est faux, d'ailleurs, que l'allégorie ne se fasse point jour sous cette gaze diaphane, qui la couvre sans la cacher. Tout est vague, flottant, incertain, surtout

[1] Voir Jér., II, III, XI; Osée, II, 19-20; Ézéch., XVI; XXIII. Dans tous les livres de l'Écriture, l'idolâtrie du peuple de Dieu est appelée un adultère.

[2] Voir les allégories contenues dans les prophéties d'Ezéchiel et les paraboles des Évangiles.

[3] E. Renan, *Le Cantique des cantiques*, 1879, p. 115.

quand il est question de l'épouse. Tantôt c'est une bergère, tantôt une vigneronne, tantôt la fille d'un prince[1]; dans un passage, elle est renfermée dans le harem, dans un autre au contraire elle erre la nuit au milieu de Jérusalem et elle y rencontre d'autres jeunes filles, ce qui est bien peu d'accord avec les coutumes orientales; ailleurs nous la voyons descendre du Liban, de la cime de l'Amana, du sommet du Sanir et de l'Hermon et d'autres lieux encore[2]; ici elle est censée mariée, là c'est encore un enfant sous la garde de ses frères; nous ignorons si le nom de Sulamite est son propre nom ou l'indication de son lieu d'origine; les critiques ont vu dans ce livre, les uns un recueil de chants, les autres, un drame; ces derniers ont entrepris d'en distinguer les scènes et ils sont arrivés à des résultats tout différents : autant de commentateurs, autant de plans[3]; en un mot, c'est partout le vague et l'incertitude d'une allégorie, d'une action qui se passe dans un endroit mal déterminé et dont les personnages, les temps et les lieux sont enveloppés d'une sorte de nuage, comme dans la parabole de l'enfant prodigue et des dix vierges de l'Évangile[4]. L'Église n'a donc point tort de voir une allégorie dans le Cantique des cantiques, c'est-à-dire le symbole de l'union de Dieu avec l'âme fidèle.

[1] Cant., VIII, 1.
[2] Cant., IV, 8.
[3] Voir le tableau synoptique qu'en a fait M. Renan dans l'Introduction de sa traduction du *Cantique*, p. 24-41.
[4] U. Ubaldi, *Il Cantico dei Cantici secondo il Signor E. Renan*, in-8°, Rome, 1883, p. 24-25.

La Synagogue l'entendait de l'union de Jéhovah; les chrétiens l'expliquent de l'union de Jésus-Christ avec l'âme dévote[1]. Le rationalisme rejette cette seconde interprétation plus encore que la première[2], parce qu'il ne peut admettre que l'auteur sacré ait eu le don de prophétie et ait pensé à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous n'avons pas à établir ici tel sens plutôt que tel autre. L'Église croit à l'inspiration des Livres Saints; nous y croyons avec elle, nous acceptons son autorité et son interprétation; la critique incrédule ne croit à rien de surnaturel, ce n'est pas le lieu de prouver dans cet ouvrage qu'elle a tort; il nous suffit d'avoir montré que le Cantique est un poème allégorique, comme tant d'autres poèmes populaires en Orient.

[1] Nous parlons de l'interprétation la plus commune. En général, l'allégorie est susceptible d'interprétations diverses, comme la plupart des paraboles de l'Évangile. Plusieurs peuvent être légitimes, d'autres sont abusives, comme par exemple celle de M. Noack, professeur à l'Université de Giessen, qui a vu dans le Cantique des cantiques une allégorie politique : d'après lui, c'est un poème qui célèbre l'alliance du royaume d'Israël avec le pharaon d'Égypte Tharaka. L. Noack, *Tharraqah und Sunamith, das Hohelied in seinem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrund*, in-8°, Leipzig, 1869. Cf. J.-E. Veith, *Koheleth und Hoheslied*, in-8°, Vienne, 1878, p. 285.

[2] Ed. Reuss, *Le Cantique des cantiques*, p. 5-6.

SECTION IV.

LA SAGESSE ET L'ECCLÉSIASTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

LE LIVRE DE LA SAGESSE.

Le livre de la Sagesse a été écrit en grec. Il a pour but d'établir que la sagesse divine est la source de tout bien. Composé hors de la Terre Sainte et au milieu des païens, il combat presque à chaque page l'idolâtrie et la fausse philosophie. Comme il n'a pas toujours une marche bien méthodique, ressemblant sur ce point à tous les écrits orientaux, divers auteurs ont pensé qu'il n'était qu'une compilation, mais cette opinion ne repose sur aucune raison sérieuse : « On a eu tort, dit M. Reuss, de douter de l'unité de cet ouvrage... Il y a eu des critiques... qui ont prétendu que ce que nous avons entre les mains est l'œuvre de plusieurs écrivains, et qu'un rédacteur plus récent a dû réunir arbitrairement des élucubrations qui dans l'origine n'avaient rien de com-

mun. On se fonde, à cette fin, sur le fait qu'après le neuvième chapitre il n'est plus question de Salomon, et sur ce que la sagesse, qui dans la première moitié du livre s'est posée sur le premier plan comme une puissance divine, et même comme une personnalité, n'est plus nommée dans la seconde moitié. On est arrivé ainsi à se persuader qu'il fallait chercher les soudures qui marqueraient le commencement et la fin de chaque élément particulier. Mais la diversité des résultats qu'on a obtenus par ce procédé pourrait déjà faire douter de la justesse du principe qui a dirigé la critique, et... nous croyons que ce [livre] se comprend sans qu'il soit besoin de n'importe quelle tentative de le refaire en sous-œuvre[1]. »

La Sagesse parle d'une manière claire et précise de l'immortalité de l'âme et de l'autre vie. « En considération de ces idées, dit encore M. Reuss,... plusieurs critiques modernes ont hasardé l'hypothèse que ce livre... pourrait bien être une production beaucoup plus récente et être l'œuvre d'une plume chrétienne. Nous ne saurions nous approprier cette manière de voir. Il est vrai que par ci par là on rencontre des phrases ou des images qui se lisent aussi dans le Nouveau Testament[2]. Il est vrai encore que dans quelques endroits Dieu est nommé père et que l'amour est signalé comme le mobile de ses actes[3]. Mais à défaut d'indices plus directs et

[1] Ed. Reuss, *Philosophie et religion des Hébreux*, p. 509.

[2] Sap., III, 5 et suiv.; IV, 2, 10; V, 17 et suiv.; VII, 26; IX, 8, 15 et suiv.

[3] Sap., XI, 10, 24, etc.

plus positifs, ces analogies tout extérieures et fortuites ne sauraient suffire pour établir la thèse en question, d'autant plus qu'aucune des idées fondamentales de l'Évangile n'y est touchée même de loin[1]. »

L'auteur est donc antérieur au Christianisme, et il a composé son ouvrage en Égypte, probablement à Alexandrie. Là, disent les rationalistes, il s'est inspiré de la philosophie grecque et il lui a emprunté plusieurs erreurs : l'émanation, la croyance à l'éternité du monde, à la préexistence des âmes, à la corruption du corps considéré comme siège du péché.

Son enseignement dépend... de la philosophie grecque... C'est aux stoïciens qu'est due l'idée de l'âme du monde, qui perce dans plusieurs des attributs de la Sagesse[2]... Platon est représenté par des éléments plus caractéristiques encore. C'est bien lui qui a parlé avant notre auteur de la matière informe primitive, tandis que, d'après la Bible[3], le créateur a tiré l'univers du néant. C'est lui encore qui a enseigné la préexistence des âmes[4], et qui a considéré le corps comme une prison[5] et comme le siège du péché[6].

Les attributs que l'auteur sacré donne à la Sagesse divine ne font pas de lui un émanatiste, quoi qu'en dise

[1] Ed. Reuss, *Philosophie et religion des Hébreux*, p. 511.
[2] Sap., VII, 22 et suiv.
[3] Sap., XI, 18.
[4] Sap., VIII, 19.
[5] Sap., IX, 15.
[6] Sap., VIII, 20. — Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 512.

M. Reuss. « La plupart des images au moyen desquelles il cherche à la caractériser, assure-t-il, nous ramènent à l'idée d'une émanation de la substance divine même[1]. » — La sagesse est appelée « le souffle de la puissance de Dieu, un écoulement de la gloire du Tout-Puissant[2], » parce que la sagesse divine se manifeste dans la création et dans le gouvernement du monde, œuvre de la Toute-Puissance. C'est la même pensée qu'exprime l'auteur de l'Ecclésiastique, lorsqu'il dit que « Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres[3]. »

La sagesse n'est pas non plus représentée comme l'âme du monde, parce qu'il est écrit que « l'esprit de Dieu remplit l'univers, » que sa sagesse « pénètre et s'insinue dans toutes choses, » qu'elle « s'étend d'une extrémité du monde à l'autre[4]. » Ce langage signifie simplement que la puissance divine n'a pas de bornes. Pour exprimer sa pensée, l'écrivain israélite est obligé de se servir de métaphores; ce serait être souverainement injuste envers lui que d'en abuser pour dénaturer sa pensée. Les Pères de l'Église ont entendu avec saint Paul[5] le passage cité plus haut du Verbe[6] divin, qui est consubstantiel au Père, distinct et séparé du monde créé.

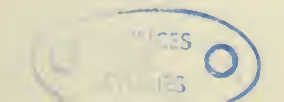
L'auteur de la Sagesse n'a donc pas emprunté aux stoïciens la croyance à l'âme du monde; il n'a pas davantage emprunté à Platon l'erreur de l'éternité de la

[1] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 532.
[2] Sap., VII, 25.
[3] Eccli., I, 10. Cf. Heb., I, 3.
[4] Sap., I, 3 ; VII, 24 ; VIII, 1.
[5] Heb., I, 3.
[6] Sap., VII, 25.

matière. « Votre main toute-puissante, dit-il en s'adressant à Dieu, a créé le monde d'une matière informe[1]. » Non seulement les docteurs catholiques, mais aussi les anciens commentateurs protestants se sont accordés à voir dans ces paroles la formation et l'organisation du monde, non la création de la matière première. La « matière informe » ou sans forme n'est que la traduction grecque du *tohu bohu* de la Genèse[2], qui exprime ce qu'étaient les éléments de l'univers, avant que Dieu les eût mis en ordre et eût fait cesser l'état de confusion primitif. L'auteur de la Sagesse enseigne ailleurs, comme Moïse, la création *ex nihilo,* quand il nous dit : « Dieu a créé toutes choses et leur a donné l'être[3]. » Le monde, pour lui, n'est donc pas de sa nature éternel, puisque c'est Dieu qui a donné l'existence à toutes les créatures.

Il n'est pas moins faux que la Sagesse ait tiré de Platon la croyance à la préexistence des âmes. Elle ne l'enseigne pas. M. Reuss traduit ainsi le passage où la critique rationaliste prétend découvrir cette erreur : « J'étais un enfant bien né, il m'était échu une âme bonne aussi; ou plutôt, étant bon, j'étais entré dans un corps de souillure[4]. » Voici maintenant le commentaire du professeur de Strasbourg :

[1] Sap., XI, 18.
[2] Gen., I, 2.
[3] Ἔκτισε εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Sap. I, 14.
[4] Sap., VIII, 19-20. — Dans la Vulgate, au lieu de traduire « ou plutôt, » ce qui est le véritable sens, le traducteur a rapporté μᾶλλον δὲ à l'adjectif ἀγαθός, et traduit : *magis bonus. Ou plutôt* est comme un correctif au verbe ἔλαχον, *j'avais reçu, il m'était échu.*



Passage très intéressant au point de vue de l'histoire de la philosophie. L'auteur y enseigne évidemment la préexistence des âmes. Parlant d'abord en simple laïque, il affirme que par sa naissance même il avait l'âme et le corps également bons, — il va ajouter que cela ne suffit pas si la sagesse ne vient s'y joindre[1]; — mais il se corrige aussitôt et parlant le langage de la philosophie, il insiste sur ce que la bonté persistante de l'âme, qui constitue sa vraie personne, a déterminé son entrée dans un corps pur, ce qui veut dire, dont les dispositions naturelles ne le portaient pas instinctivement au vice. Il y a donc, selon lui, dès avant la naissance, des âmes diversement disposées, dont le sort terrestre est, jusqu'à un certain point, réglé d'avance. On comprend que cette théorie a dû choquer l'orthodoxie, et que dans les deux camps, catholique et protestant, on ait fait des tours de force exégétiques pour la faire disparaître du texte[2].

Il suffit d'expliquer simplement le sens du livre de la Sagesse, sans aucun « tour de force, » pour montrer que la philosophie platonicienne n'a rien à voir ici. « J'avais été doué par la nature de bonnes qualités de corps et d'âme, dit le texte[3] : ou plutôt ce fut parce que mon âme était bonne et pure, qu'un corps pur[4] lui fut donné; » ce qui revient à ceci : les hommes ne naissent

[1] Cf. Sap., VII, 1.

[2] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 534.

[3] Ἤμην εὐφυής, « j'étais avec de bonnes dispositions naturelles, » se rapportant au tempérament. « Εὐφυής, *qui natura habilis et ad aliquod*, » dit Schleusner, *Novus Thesaurus philologico-criticus*, 1820, t. II, p. 580.

[4] Ἀμίαντον.

pas au hasard, mais ils viennent dans le monde conformément à la volonté de Dieu et avec les dons qu'il leur fait. La Providence établit une sorte d'harmonie entre le corps et l'âme. Les néo-platoniciens considéraient la matière et le corps comme mauvais. L'auteur sacré nous parle au contraire d'un corps « pur [1] et digne d'une âme pure » et il considère l'âme avant le corps, non à cause d'une priorité d'existence et de temps, mais à cause d'une priorité de nature et de dignité.

La dernière erreur que les rationalistes reprochent à l'auteur de la Sagesse se trouve, d'après eux, dans ce verset : « Ce corps périssable pèse sur l'âme et l'enveloppe terrestre est un fardeau pour l'esprit méditatif[2]. » Sur quoi M. Reuss écrit : « L'idée que le corps est une entrave, une prison même, pour l'esprit, rappelle également la philosophie de Platon et des stoïciens[3]. » Il importe peu de rechercher ici si ce que dit l'écrivain sacré rappelle ou non la philosophie grecque. Ce qu'il exprime est la vérité même, une vérité universelle, connue des enfants d'Israël aussi bien que des Hellènes ; il parle comme saint Paul, qui écrivait aux Romains : « Qui me délivrera de ce corps de mort[4] ? » Lorsque Louis XIV

[1] Ce qui n'exclut pas d'ailleurs le péché originel, comme l'a remarqué Estius : « Dicendum animam bonam hoc loco intelligi non bonitate morali, aut gratiæ justificantis, sed bonitate naturali, quæ est quædam ad multas virtutes morales, in quibusdum hominibus, dispositio, ex qua dicuntur esse bona indole, et bonas habere propensiones. » Estius, *in loc.*, *Annot. S. S.*, 1685, p. 257.

[2] Sap., IX, 15. Traduction de M. Reuss.

[3] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 535.

[4] Rom., VII, 24 ; cf. 8, 23 ; II Cor., V, 2, 4 ; II Petr., I, 13.

entendit les vers de Racine, traduisant la pensée de saint Paul :

> Mon Dieu, quelle guerre cruelle,
> Je trouve deux hommes en moi,

il s'écria : « Voilà deux hommes que je connais bien [1]. » La cause de cette lutte est surtout l'antagonisme de l'âme et du corps, fruit du péché originel. Quel est celui qui ne peut dire aussi de lui-même que la chair lutte contre l'esprit et l'esprit contre la chair ?

[1] J. Racine, Cantique III, édit. des *Grands écrivains de la France*, par Ad. Regnier, *Œuvres* de J. Racine, t. IV, 1865, p. 156, avec la citation des *Mémoires* de L. Racine, p. 310.

CHAPITRE II.

L'ECCLÉSIASTIQUE.

L'Ecclésiastique a été écrit en hébreu et en vers par Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem. L'original est perdu. Il nous en reste une traduction grecque, faite par son petit-fils, de laquelle dérivent toutes les autres versions. Ce livre a toujours été considéré, en Orient et en Occident, comme un excellent manuel de morale, renfermant les plus sages conseils, et à la portée de tous par la simplicité de sa forme et le caractère pratique de ses préceptes. La critique protestante a affecté d'en faire peu de cas, à la suite de Calvin, qui affichait à son égard un profond mépris. Plusieurs rationalistes de nos jours sont plus équitables.

« Cet ouvrage, dit M. Reuss, certainement n'a pas mérité le dédain avec lequel le préjugé catholique le traite depuis trois siècles [1]. Car on y trouve des conseils très sages, une direction saine et utile pour tous les âges et pour toutes les conditions. Édifiée sur une base essentiellement religieuse, ramenant tout à Dieu, le

[1] Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que ces paroles de M. Reuss sont inexactes et que les catholiques n'ont jamais dédaigné l'Ecclésiastique.

souverain dispensateur de tout bien et le juge à la fois sévère et miséricordieux des actes de l'homme, cette morale enjoint comme premier précepte la crainte du Très-Haut. C'est le judaïsme qui se dessine ici dans ce qu'il a de plus noble et de plus recommandable depuis que la voix des prophètes ne se faisait plus entendre. Celui qui nous parle ici, c'est le véritable Israélite en qui il n'y a point de fraude[1]. »

La critique incrédule n'a pu formuler contre l'Ecclésiastique que des objections d'une extrême futilité. Elle lui reproche de favoriser la nécromancie, parce qu'il fait allusion à l'apparition de Samuel, évoqué par la pythonisse d'Endor à la demande de Saül[2]. Comme si rappeler ce détail historique était l'approbation des pratiques de la nécromancie! Elle lui reproche aussi d'avoir emprunté à la philosophie alexandrine la croyance que chaque peuple était sous la direction et la conduite d'un ange :

> A chaque peuple Dieu donna son chef,
> Mais Israël fut la part du Seigneur[3].

« En parlant de *chefs* donnés aux divers peuples, un théologien juif songeait à des anges[4], » dit M. Reuss[5]. Il pouvait fort bien ne songer qu'à des rois, et c'est

[1] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 344-345.
[2] Eccli., XLVI, 23. Cf. I Sam. (I Reg.), XXVIII, 8 et suiv.
[3] Eccli., XVII, 14-15.
[4] Dan., X, 13, etc.
[5] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 396.

même le sens naturel de ce passage qui nous rappelle que Dieu était le roi de son peuple élu[1]. Mais l'auteur sacré aurait-il voulu désigner les anges, il n'aurait pas eu besoin de recourir pour cela aux philosophes d'Alexandrie, qu'on devait fort peu connaître à Jérusalem; Daniel lui montrait dans ses prophéties des anges préposés à la conduite des nations[2].

[1] I Sam. (I Reg.), VIII, 7; Jud., VIII, 23.

[2] Dan., X, 13, 21; XII, 1; cf. Gen., XVI, 7-13; XLVIII, 16; Ps. CX, 11-12, etc.

LIVRE QUATRIÈME.

LES PROPHÈTES.

SECTION PREMIÈRE.

ISAÏE.

CHAPITRE PREMIER.

AUTHENTICITÉ DE LA SECONDE PARTIE DES PROPHÉTIES D'ISAÏE.

Le plus grand des prophètes est Isaïe. Dans le recueil de ses oracles, divisé en deux parties, la plus belle et la plus importante est la seconde, qui comprend les vingt-sept derniers chapitres. Les critiques rationalistes en nient tous l'authenticité[1]. J.-B. Koppe, en 1779, émit

[1] La critique incrédule, qui est toujours entraînée de négations en négations rejette maintenant aussi divers chapitres d'Isaïe dans la première partie. M. Kuenen qualifie de « semi-authentiques » les ch. XV et XVI, XXXVI-XXXIX, et rejette comme non authentiques les ch. XXIV-XXVII ; XXXIV-XXXV ; XIII, 1-XIV, 23 ; XXI, 1-10. Les autres rationalistes font plus ou moins la même chose. Nous ne nous occuperons que de la seconde partie du prophète, parce que, si elle est authentique, la première partie l'est par là même tout entière. On peut voir pour les chapitres contestés de la première partie, Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. I, 1887, p. 17-18.

quelques doutes sur le chapitre L dans son introduction au commentaire de Lowth sur Isaïe, mais ce fut Döderlein qui, en 1789, ouvrit véritablement la voie : il supposa que les chapitres XL-LXVI de ce prophète dataient de la captivité de Babylone. Un grand nombre de théologiens protestants l'ont suivi depuis : Justi, en 1794, Gesenius, Hitzig, Ewald, etc. [1].

A partir du moment où la prophétie surnaturelle a été rejetée, avec le miracle, comme une chose impossible, on a dû condamner des écrits dans lesquels on ne saurait méconnaître une révélation proprement dite, puisqu'ils renferment des prédictions évidentes, s'ils sont véritablement l'œuvre d'Isaïe. C'est donc en réalité pour nier le surnaturel et la prophétie qu'on nie l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe [2]. Vatke, Knobel, Nöldeke et plusieurs autres soutiennent expressément qu'Isaïe n'a pu écrire les prophéties relatives à la captivité de Babylone, parce qu'il vivait pendant la période assyrienne, lorsque les rois de Ninive exerçaient la suprématie dans l'Asie antérieure et que Babylone faisait partie de leur empire [3]. Nägels-

[1] En 1884, M. Blanc-Milsand a soutenu devant la Faculté de théologie protestante de Paris une thèse qui attribue à l'époque de la captivité la seconde partie d'Isaïe, *De tempore quo septem et viginti ultima libri prophetæ Isaiæ capita scripta fuerint investigatio*, in-8°, 1884.

[2] Voir Fr. Delitzsch, *Der Prophet Jesaia*, p. 21 et suiv.

[3] « Du temps d'Isaïe, dit Vatke, le royaume des Chaldéens n'existait pas encore ; il ne commença à exister qu'en 625 ; comment donc le prophète aurait-il pu le représenter près de son déclin ? » *Einleitung*, p. 627. « Isaïe, à l'époque assyrienne, dit Knobel, ne pouvait pas annoncer la délivrance de la captivité par Cyrus, puisque de

bach[1] remarque justement que, d'après cette règle la composition des chapitres LII-LV d'Isaïe devrait être reportée après l'ère chrétienne et qu'on devrait soutenir que celui qui les a écrits avait lu les Épîtres de saint Paul. La négation de la révélation prophétique entraîne la négation de l'authenticité de tous les prophètes de l'Ancien Testament : Osée n'a pu prédire la ruine du royaume d'Israël et le retour de la captivité ; Michée, la ruine de Samarie et de Jérusalem, *la captivité de Babylone* et la naissance du Messie à Bethléem ; Nahum, la destruction de Ninive et Habacuc, celle des Chaldéens. Personne cependant n'ose nier l'authenticité de ces prophéties.

Les rationalistes sentent d'ailleurs que le rejet *a priori* de la prophétie est peu concluant, aussi s'efforcent-ils tous de chercher des preuves positives en faveur de leurs conclusions.

Le premier argument qu'on apporte afin d'établir qu'Isaïe n'est pas l'auteur des prophéties concernant la captivité, c'est la situation historique qu'elles supposent. Voici ce que dit à ce sujet M. Kuenen :

Quelle est la situation historique que l'auteur de nos cha-

son temps cette captivité n'existait pas encore. » *Der Prophet Jesaia*, 1854, p. 293. — « Une prophétie où Cyrus est nommé par son nom, dit M. Nöldeke,... [n'est] pas naturellement l'œuvre d'Isaïe, qui ne pouvait connaître d'avance ni l'exil du peuple à Babylone, ni la délivrance de cet exil par Cyrus. » *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 312. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, part. II, p. 343.

[1] Nägelsbach, *Der Prophet Jesaia*, p. XXIII.

pitres a toujours devant l'esprit, à laquelle il rattache toutes ses exhortations et qui fait, pour ainsi dire, le point de départ de toutes ses espérances relatives à l'avenir d'Israël? Jusqu'à un certain point tous les exégètes donnent la même réponse. On n'a pas de peine à reconnaître que l'auteur s'adresse ordinairement aux Israélites exilés à Babylone. Au moment où il parle, Israël, par son assujettissement aux Babyloniens ou aux Chaldéens, subit la juste punition de ses péchés; Jérusalem, les autres villes de la Judée, le temple, tout est en ruine; les rigueurs de l'exil durent déjà depuis longtemps; prochaine est la délivrance; Koresch [Cyrus] a déjà remporté de grandes victoires : bientôt il s'emparera de Babylone et rendra la liberté aux Israélites; ceux-ci, revenus dans leur patrie, rebâtiront la ville ainsi que le temple et jouiront d'une prospérité jusqu'alors inconnue. Tel est l'état de choses supposé partout. Outre ce que nous venons de signaler, il est encore bon de noter que l'auteur, sans jamais faire mention des rois israélites, du temple ou des sacrifices du temple[1], s'occupe au contraire de devoirs religieux, tels que l'observation du sabbat ou les jeûnes, qui pouvaient parfaitement se pratiquer en dehors de la Palestine. Cela suffirait presque à faire dater les chapitres XL-LXVI de la seconde moitié de la captivité babylonienne. Mais il y a plus. L'auteur connaît exactement la situation extérieure et les dispositions d'esprit des exilés; il sait quelles sont les diverses tendances qui les séparent, quelles sont leurs alternatives de joie ou d'abattement. En revanche, dans ces vingt-sept chapitres, pas un seul texte ne peut donner l'idée qu'ils auraient eu pour auteur Isaïe, fils d'Amotz, ou

[1] Affirmation fausse. Voir la mention du temple et des sacrifices, Is., LVI, 7.

quelque autre prophète antérieur à l'exil. Comme cela est décisif[1] !

Toutes ces assertions doivent être examinées. Il est certain d'abord qu'Isaïe vit en esprit au milieu des captifs, et c'est par là qu'il est prophète, Dieu lui dévoilant l'avenir. Tous les exégètes, les rationalistes aussi bien que les autres, reconnaissent que ce qui caractérise le style des prophètes, c'est de franchir les limites du temps et de voir le futur comme s'il était actuellement. « Ils présentent leurs vues sur l'avenir, dit M. Kuenen; ils le contemplent comme nous voyons le présent[2]... Certainement les prophètes ont quelquefois dépeint l'avenir comme présent[3]... L'imagination du prophète a pu, quelquefois, le transporter dans l'avenir en lui faisant prendre de cette manière un point de vue fictif. Ses paroles s'appliqueront alors avant tout à une époque qui n'est pas la sienne[4]. » Si la critique négative fait ces concessions, c'est que l'évidence les lui arrache. Mais puisqu'il en est ainsi, de ce que le prophète Isaïe parle

[1] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. II, 1868, p. 139-141.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. II, p. 10. Il ajoute en note : « De là l'usage du *perfectum propheticum*... C'est par la vivacité de l'imagination qu'on voit l'avenir comme si on l'avait déjà sous les yeux. Mais cette vivacité d'imagination chez les prophètes est, à son tour, la preuve que le doute est entièrement absent de leur esprit. »

[3] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, p. 152-153.

[4] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, p. 46.

en beaucoup d'endroits comme s'il avait vécu au milieu de la captivité, il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait pas prophétisé avant Nabuchodonosor.

Il est vrai d'ailleurs que l'époque où a vécu l'écrivain doit se manifester toujours par quelque trait, car il écrit pour ses contemporains comme pour la postérité, aussi montrerons-nous contre les rationalistes : 1° que l'auteur de la seconde partie d'Isaïe a vécu avant la captivité ; 2° qu'il a vécu en Palestine.

En premier lieu, il a vécu avant la captivité de Babylone. Comme c'est « le serviteur de Jéhovah » et non le prophète qui parle presque constamment dans cette partie d'Isaïe, il lui est plus facile de s'abstraire en quelque sorte de son temps et de son milieu; cependant les indices chronologiques ne font point défaut[1]. Et d'abord l'auteur parle en prophète, comme un homme qui écrit longtemps avant les événements qu'il annonce[2]. « Qui, dit-il entre autres choses, qui a annoncé [ces événements] à l'avance? Qui les a prédits avant le temps? N'est-ce pas moi, Jéhovah[3]?... C'est moi qui vous ai annoncé [l'avenir][4]... Je t'ai annoncé l'avenir avant le temps. Je te l'ai fait connaître avant qu'il arrive... Rassemblez-vous tous; écoutez : Qui d'entre vous a annoncé ces choses?... Approchez-vous de moi et écoutez-moi :

[1] Sur les textes de la seconde partie qui montrent que l'auteur a écrit avant la captivité, voir Löhr, *Zur Frage über die Echtheit von Jesaias*, *40-66*, in-8°, Berlin, Heft I, p. 31-41.

[2] Is., XLI, 21-29 ; XLIII, 9 ; XLV, 21 ; XLI, 9; XLVIII, 5, 16. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 6.

[3] Is., XLV, 21.

[4] Is., XLII, 12.

Dès le commencement, je ne vous ai pas parlé en secret; dans le temps où cela a été résolu, j'étais là[1]. »

Le grand événement que Dieu a ainsi prophétisé, c'est la délivrance d'Israël par Cyrus. Or si ces paroles n'avaient été écrites que lorsque le roi des Perses rendit en effet la liberté aux captifs, comment le prophète aurait-il pu s'exprimer de la sorte, en s'adressant aux captifs eux-mêmes? Ces paroles supposent que les prophéties sont connues à l'avance et par conséquent qu'elles ont été écrites avant les événements. Aussi jettent-elles les rationalistes dans un grande perplexité et les empêchent-elles de s'entendre sur la date de la seconde partie d'Isaïe. Bertholdt rapporte ces oracles à quatre époques différentes : avant le siège de Babylone par les Perses, pendant le siège, à la fin du siège et après la prise de la ville[2]. Selon Gesenius, plusieurs chapitres ont été écrits au moment où l'approche de Cyrus fait concevoir aux Juifs l'espoir de la délivrance; ceux qui annoncent la victoire de ce prince comme certaine sont d'une époque postérieure. Knobel date les chapitres XL-XLVIII des premiers succès de Cyrus; les chapitres XLIX-LXII de l'époque des guerres entreprises contre les peuples de l'occident; les six premiers versets du chapitre LXII décrivent la ruine du royaume de Lydie, etc. D'autres critiques incrédules, comme Beck et Seinecke, placent tous ces oracles après l'édit d'affranchissement de Cyrus qui, disent-ils, leur donna naissance; mais s'ils s'accor-

[1] Is., XLVIII, 5, 14, 16.

[2] Bertholdt, *Einleitung in die sämmtlichen Schriften des alten und neuen Testaments*, p. 1390.

dent tous les deux pour le temps, ils ne s'accordent plus pour l'interprétation : selon Beck[1], l'auteur sacré décrit sous forme de prophétie un fait déjà accompli, afin de persuader à ses contemporains que c'est la main de la Providence qui a exécuté ces merveilles; selon M. Seinecke, au contraire, la délivrance n'est pas annoncée comme un événement futur; elle est partout supposée déjà réalisée; ce qui est prédit, c'est une délivrance nouvelle et plus haute qui doit suivre celle qui vient de se produire en Chaldée[2]. On peut juger par ces quelques exemples de l'embarras de la critique négative. La prophétie concernant Cyrus est d'ailleurs si claire que M. Kuenen fait cet aveu :

Tout le monde connaît les victoires de Cyrus[3]. Eh bien, « d'avance et dès le commencement, » — même « depuis longtemps et ouvertement[4], » — il [Dieu] les avait fait prédire par ses prophètes. On ne nous dit pas qui sont ses prophètes... L'auteur a pu penser... à lui et à ses amis qui, dès la révolte de Cyrus, avaient prévu un avenir meilleur. A partir de l'an 558 avant J.-C., Cyrus n'avait cessé de faire la guerre... De toutes ces guerres, il était sorti victorieux, quoique ses victoires lui eussent souvent coûté bien cher. Dès le commencement de sa carrière, les Juifs ont donc pu le saluer comme le futur conquérant de Babylone, comme leur futur libérateur; dans ce cas l'auteur d'Isaïe XL-LXVI avait le droit d'en appeler à la réalisation provisoire des

[1] Beck, *Die cyro-jesajanischen Weissagungen*, Leipzig, 1844.
[2] Voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 13.
[3] Is., XLI, 25.
[4] « Comp. XLV, 19, 21. »

prédictions suggérées, une vingtaine d'années auparavant, par la première apparition de Cyrus. Si ces prédictions revêtent pour lui un caractère surnaturel, le respect dû à sa conviction sur ce point ne nous force sûrement pas d'être de son avis[1].

On ne peut donc nier que l'auteur ne parle de Cyrus en prophète. D'après M. Kuenen, il prend de simples prévisions naturelles pour des révélations surnaturelles; la critique admet donc qu'Isaïe s'est cru prophète : c'est là tout ce qu'il nous importe d'établir en ce moment : les faits ont été annoncés avant qu'ils s'accomplissent. Combien de temps avant? « Une vingtaine d'années, » répond le professeur de Leyde.

Nous allons montrer, en poursuivant nos recherches, qu'ils l'ont été beaucoup plus tôt. Nous venons d'arriver à cette conclusion que la seconde partie d'Isaïe est antérieure aux événements qu'elle annonce, puisque ces événements ont été prédits avant leur accomplissement, mais nous ignorons encore de combien de temps la prédiction a devancé l'exécution. Pourrons-nous faire maintenant un pas de plus et fixer, non pas une année précise, puisque l'examen intrinsèque d'un écrit de ce genre ne le permet pas, mais une époque approximative? Oui, nous le pouvons, et nous sommes en état d'établir que l'auteur a écrit avant la captivité. Il reproche en effet au peuple de Dieu son idolâtrie, comme un crime qu'il commet actuellement. Ces reproches se renouvellent dans

[1] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. II, p. 142-143.

une multitude de passages, il y revient sans cesse, avec une insistance et une véhémence qui attestent que l'idolâtrie était la plaie du moment[1].

Or, les actes d'idolâtrie que le prophète reproche au peuple de Dieu n'ont pu avoir lieu qu'avant la captivité. Les rationalistes soutiennent, comme ils y sont obligés par leur thèse, que les crimes dont sont accusés les Juifs ont été commis en Chaldée, où ils ont adoré les dieux du pays[2], mais leur explication est certainement fausse, parce que Juda est accusé de violer la loi en habitant dans des tombeaux[3] et en offrant des sacrifices aux idoles sur « des montagnes élevées, » *har gâbôah*[4], ce qui n'a pu se faire dans la Chaldée, où il n'y a point de montagnes, ni de tombeaux taillés dans le roc et où l'on puisse habiter. Ce culte idolâtrique a donc été rendu à des dieux chananéens, avant la captivité; la captivité doit en être le châtiment[5]; par conséquent, ces oracles ont été écrits avant la captivité, comme ceux de la première partie d'Isaïe où le langage est le même. Si l'idolâtrie avait persévéré à Babylone comme en Judée, Dieu n'aurait pu considérer la captivité comme une expiation et rouvrir aux exilés les portes de leur pa-

[1] Is., XL, 17 et suiv.; XLI, 1 et suiv.; 21 et suiv.; XLIII, 9 et suiv.; XLIV, 9 et suiv., 22; XLV, 14 et suiv.; XLVI, 6-9, 12; XLVIII, 1 et suiv., 4-5, 8; LV, 6 et suiv.; LVII, 4 et suiv.; LVIII, 1; LIX, 2, 12-13; LXIII, 17; LXIV, 6-7; LXV, 3 et suiv.; LXVI, 3-4.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. II, p. 145.

[3] Is., LXIII, 4.

[4] Is., LVII, 7.

[5] Is., LVI, 9; LVII, 11-13.

trie [1]. On peut observer aussi que si le prophète n'avait pas écrit avant la captivité, on ne s'expliquerait pas pourquoi, lorsqu'il rappelle [2] l'oppression assyrienne, il ne dit rien des Chaldéens [3].

De plus, M. Himpel a remarqué avec beaucoup de raison que l'auteur de la seconde partie d'Isaïe ne fait aucune allusion aux dernières années du royaume de Juda. Ce silence serait inexplicable, si ces oracles dataient du temps de la captivité, car quelle riche matière n'auraient point fournie à son éloquence les châtiments infligés à Juda, à cause de son idolâtrie et de ses infidélités, par les armes de Nabuchodonosor! Mais Dieu n'a point révélé ces détails à son prophète. Il ne connaît que le culte impie rendu aux faux dieux du temps de Manassé, roi de Juda. C'est là son horizon. Les peuples qu'il connaît le mieux, ce ne sont pas non plus ceux qui avoisinent Babylone, mais ceux avec qui un habitant de Jérusalem est le plus familier à l'époque d'Ézéchias et de Manassé : les Égyptiens, les Éthiopiens, les Iduméens, les Madianites [4].

Aussi les rationalistes à qui l'esprit de système ne ferme point les yeux devant l'évidence concèdent-ils

[1] Ezéchiel reproche souvent leur idolâtrie aux Juifs, mais c'est à ceux qui sont en Palestine, VI, 3, etc.

[2] Is., LII, 4.

[3] Plusieurs commentateurs ont montré de même que les chapitres XL-LXVI d'Isaïe ont été écrits avant la captivité, parce qu'ils ont été imités par Jérémie, Sophonie, Ézéchiel, Nahum, Habacuc. Voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 9-11.

[4] Himpel, *Ueber Jesaia, c. 40-66,* dans la *Theologische Quartalschrift,* 1878, p. 321.

que les allusions historiques reportent la composition de la seconde partie d'Isaïe à une époque plus ancienne que celle de la déportation des Juifs en Chaldée. « Des allusions historiques de ce genre, dit M. Cheyne, s'y rencontrent réellement, comme l'ont bien vu les anciens défenseurs de la tradition. Elles sont très nombreuses et frappantes dans les chapitres LVI, LVII, LXV, LXVI, où il est même probable qu'on n'en saisit pas toute la portée, à cause du préjugé contraire qu'a produit la lecture des chapitres précédents, mais lisons-les séparément et je crois que nous ne pourrons guère douter que les descriptions qu'ils contiennent se rapportent à une période ou à des périodes autres que la captivité [1]. »

L'examen intrinsèque de la seconde partie d'Isaïe nous amène donc, par rapport à sa date, aux conclusions de la tradition. Il en est de même par rapport au lieu où elle a dû être composée. Si elle est réellement du premier des grands prophètes, elle n'a pu être écrite qu'en Palestine, dans le royaume de Juda, puisque c'est dans ce pays qu'a toujours vécu Isaïe. D'après les rationalistes, elle a été rédigée en Chaldée, mais leur assertion est en contradiction avec le langage du prophète. Il s'exprime en effet en maints endroits comme pouvait seul le faire un habitant de la Terre Sainte, et ce qui donne à cette preuve une valeur particulière, c'est que l'écrivain nous révèle, comme sans s'en douter et d'une manière inconsciente, par des allusions aux-

[1] T. K. Cheyne, *The prophecies of Isaiah*, 3e édit., 2 in-8, Londres, 1884, t. II, p. 226.

quelles il ne prend pas garde lui-même, le lieu où il écrit. Cette « marque » de composition, si l'on peut ainsi dire, est si patente, qu'un rationaliste anglais, M. Cheyne, ne peut s'empêcher de la reconnaître : « Quelques passages du second Isaïe, dit-il, sont favorables à la théorie d'une origine palestinienne. Ainsi, chapitre LVII, 5, l'allusion aux lits des torrents est tout à fait inapplicable aux plaines d'alluvion de la Babylonie; il en est de même des cavernes souterraines mentionnées au chapitre XLII, 22. De même et quoique, sans doute, la Babylonie fût plus boisée dans les temps anciens qu'elle ne l'est aujourd'hui, il est néanmoins certain que les arbres énumérés au chapitre XLI, 19 [le cèdre, le cyprès, etc.], n'étaient pas la plupart indigènes de cette contrée, tandis que le palmier-dattier, le plus commun des arbres babyloniens, n'est pas nommé une seule fois [1]. »

Non seulement le prophète s'exprime comme un homme habitant la terre de Juda, mais il parle comme un habitant de Jérusalem, tel qu'était Isaïe. Il s'adresse à Sion et à Jérusalem, il dit que Dieu place des gardes sur les murs de cette ville [2]; il lui parle comme vivant au milieu d'elle et il suppose par conséquent que cette capitale de la Judée n'est point ruinée et détruite [3].

[1] T. K. Cheyne, *The prophecies of Isaiah*, 3e édit., 1884, t. II, p. 225-226. — M. Cheyne cherche à atténuer l'importance de ces passages en disant qu'ils peuvent n'être que des souvenirs, mais cette explication est inadmissible, parce que les allusions du prophète ont trait à des choses présentes et actuelles.

[2] Is., LXII, 1, 6; XLII, 9.

[3] Is., XL, 2, 9. Voir aussi LVI, 5, 7.

Tandis que certains passages démontrent que l'auteur habite la Palestine, d'autres prouvent qu'il n'écrit pas en Chaldée. Rappelant en un endroit [1] la vocation d'Abraham, il dit que Dieu l'a appelé « des extrémités de la terre. » On pouvait s'exprimer ainsi à Jérusalem et y considérer la Chaldée, patrie d'Abraham, comme située au bout du monde, mais on ne pouvait parler de la sorte à Babylone et dans la Chaldée même, où ces expressions n'auraient pas eu de sens. Le prophète nous indique aussi bien clairement qu'il est loin des rives de l'Euphrate, quand il dit en s'adressant aux captifs : « Retirez-vous, retirez-vous, sortez de *là* [2]. » S'il avait été sur les lieux, il aurait dit nécessairement : Sortez d'*ici*. Dans ce même passage, il emploie, en effet, l'expression *ici* pour désigner la demeure de Dieu, le temple de Jérusalem : « Et maintenant que ferai-je *ici,* dit Jéhovah, car mon peuple m'a été enlevé [3]. »

Enfin les allusions à la Chaldée et à la Babylonie sont maigres et peu circonstanciées, comme il est naturel de la part d'un écrivain qui n'a jamais vu ce pays. Ce point est si certain, quoi que prétende M. Kuenen à l'encontre, que M. Cheyne dit expressément : « Il faut reconnaître que ce fait est vrai; il est même si remarquable qu'il porta Ewald à supposer que l'auteur résidait en Égypte. Il n'est point défavorable, [au contraire], à

[1] Is., XLI, 8-9.

[2] Is., LII, 11 : משם, *miš-šâm.*

[3] Is., LII, 5 : פה, *pôh.* Voir Himpel, *Ueber Jesaia, c. 40-66,* dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1878, p. 309-310; J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam,* t. II, p. 281.

la composition de cette partie du livre par Isaïe, qui pouvait avoir appris à peu près tout ce qui est mentionné sur Babylone dans ces chapitres, soit de la bouche de marchands voyageurs, soit de la bouche des ambassadeurs de Mérodach-Baladan [1]. »

La seconde raison principale qu'on veut faire valoir contre l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe, c'est le style. Voici en quels termes l'expose M. Kuenen, qui résume ce qu'ont dit tous les autres critiques rationalistes :

Il y a des divergences de langue et de style qui nous obligent à distinguer l'auteur des chapitres XL-LXVI d'avec Ésaïe lui-même. Le Deutéro-Ésaïe se sert d'un certain nombre de mots étrangers à Ésaïe, ou bien qui sont employés par celui-ci dans un sens différent. Ainsi Jéhovah, pour le Deutéro-Ésaïe, est celui qui a *formé* Israël [2]. Il est le *créateur* [3], le *sauveur* [4], le *libérateur* [5], le *consolateur* [6] d'Israël; il a *pitié* de son peuple [7]. Dans les prophéties authentiques d'Ésaïe, Jéhovah ne porte aucun de ces noms, pas plus qu'on n'y trouve les expressions *comme* ou *à néant* [8];

[1] Cheyne, *The Prophecies of Isaiah,* t. II, p. 232. Sur Mérodach-Baladan, roi de Babylone, voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 183-195.

[2] Is., XLIII, 1; XLIV, 2, 24; XLV, 11; LXIV, 7.

[3] Is., XLIII, 1; 15.

[4] Is., XLIII, 3, 11; XLV, 15; 21; XLVII, 15; XLIX, 26; LX, 16; LXIII, 8.

[5] Is., XLI, 14, et encore douze passages.

[6] Is., LI, 12.

[7] Is., XLIX, 10; LIV, 10.

[8] Is., XI, 17; XLI, 11, 12, 14.

toute chair[1] et une foule d'autres. *Zédeq*[2] et *zédaqa*[3] ont bien conservé chez le Deutéro-Ésaïe leur sens primitif qui est celui de *justice ;* seulement c'est lui, et non pas Ésaïe, qui y rattache la pensée de récompense, de bénédiction particulière, à titre de fruit naturel de la justice, comme il a modifié également la signification de *mishphat*[4]. Il lui appartient en propre aussi de prêter au verbe *zamach* (germer) le sens métaphorique de *paraître*[5]. Mais nous ne saurions tout indiquer ici, notre intention du reste étant seulement de faire voir que sous le rapport de la langue et du style, il y a juste autant de différence entre nos deux auteurs que les résultats acquis nous avaient donné le droit de le présumer[6].

Les conclusions qu'on tire du style d'un écrivain prêtent beaucoup à l'arbitraire. « Ce critérium, dit le rationaliste Bleek, a toujours quelque chose de très incertain[7]. » « Il est proverbial qu'il est difficile d'obtenir l'unanimité sur une question de style, » dit M. Cheyne, à propos de la question qui nous occupe[8]. Mais, quoi qu'il en soit, examinons à la suite des rationalistes le

[1] Is., XL, 5, 6 ; XLIX, 26 ; LXVI, 16, 23, 24.
[2] Is., XLI, 2, 10 ; XLV, 8 ; LI, 5 ; LVIII, 2, 8 ; LXI, 3.
[3] Is., XLV, 8, 24.
[4] Voir Is., XLII, 3, 4 ; LI, 4.
[5] Is., XLII, 9 ; XLIII, 19 ; LVIII, 8.
[6] Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. II, p. 162-163. Pour la réponse détaillée aux exemples cités par M. Kuenen, on peut voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 20-24, qui réfute les mêmes exemples apportés déjà par Knobel.
[7] Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, édit. Wellhausen, p. 335.
[8] Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*, t. II, p. 232.

style de la seconde partie d'Isaïe comparée à la première. Un écrivain, aux diverses époques de sa vie et en traitant des sujets différents ne parle pas toujours de la même manière. De plus, la différence de style dont parle M. Kuenen est petite : il nous suffit pour le prouver de le citer lui-même : « Certains mots et certaines expressions, dit-il, se retrouvent également chez les deux auteurs [le premier Isaïe et le Deutéro-Isaïe] : *Le saint d'Israël*[1], *dit Jéhovah,* comme parenthèse[2]; *le puissant,* suivi d'un autre mot au génitif, épithète appliquée à Jéhovah[3]. M. Kleinert en a signalé d'autres... Il dresse une longue liste d'expressions qui se retrouvent également dans les fragments authentiques et dans les fragments non authentiques d'Isaïe, plaidant ainsi en faveur de l'unité du Recueil entier[4]. » On pourrait multiplier considérablement[5] les exemples cités avec parcimonie par M. Kuenen, mais cela est inutile.

La ressemblance entre les deux parties d'Isaïe est si frappante que la plupart des rationalistes supposent que le second Isaïe a imité le premier. Cette supposition est un aveu. « Aucun autre prophète, dit M. Seinecke, ne

[1] Is., I, 4; V, 19, 34; X, 17, 20; XII, 6; XVII, 7; XXIX, 19; XXX, 11, 12, 15; XXXI, 1; XXXVII, 23; XLI, 14, 16, 20; XLIII, 3, 14, 15; XLV, 11; XLVII, 4; XLIX, 7; LIV, 5; LV, 5; LX, 9, 14.

[2] Is., I, 11, 18; XXXIII, 10; XL, 1, 25; LXVI, 9.

[3] Is., I, 4, XXXIX, 16; LX, 16.

[4] Kuenen, *Histoire critique*, t. II, p. 159-160. Nous devons remarquer, du reste, que M. Kuenen ne trouvant pas M. Kleinert assez rationaliste à son gré conteste un grand nombre de ces rapprochements.

[5] Voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 24-27; Nägelsbach, *Der Prophet Jesaja*, p. 769-792.

s'est nourri de l'esprit d'Isaïe comme l'auteur des chapitres XL-LXVI; chez aucun autre on ne trouve sa manière caractéristique de parler aussi bien reproduite[1]. » M. Orelli, qui rapporte à la fin de la captivité la seconde partie d'Isaïe, dit aussi : « Les points de contact [entre les deux parties] amènent à cette conclusion que si l'auteur [de la seconde partie] n'est pas identique avec Isaïe, il s'en est approprié la forme dans ce livre[2]. » Comment les critiques peuvent-ils soutenir après cela qu'il y a entre les deux collections d'oracles des différences de style assez tranchées pour en conclure à la pluralité d'auteurs? Sans doute il est possible qu'un écrivain en imite un autre, mais cette possibilité est loin de prouver que les auteurs sont ici différents, car l'examen intrinsèque de la seconde partie nous montre qu'elle a été écrite avant la captivité et en Palestine comme la première ; le style des deux parties a de grandes ressemblances et la tradition nous explique ces ressemblances et le caractère de ces oracles en nous assurant que toutes les prophéties qui sont venues jusqu'à nous sous le nom d'Isaïe sont réellement de ce prophète[3].

Tous les efforts de l'incrédulité pour arracher à Isaïe le plus beau fleuron de sa couronne prophétique sont

[1] L. Seinecke, *Der Evangelist des Alten Testament*, Leipzig, 1870.

[2] Orelli, *Die Propheten Jesaja und Jeremia*, Nordlingue, 1887, p. 128. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, part. II, p. 344-345.

[3] Voir sur les rapports de forme comme de fond des chapitres 40-66 avec 1-39 d'Isaïe, Löhr, *Zur Frage über die Echtheit von Jesaias, 40-66*, Heft II, 1879, p. 39-65.

donc vains et impuissants. L'écrivain qu'Ewald appelait le Grand Innommé a un nom, celui que lui ont toujours assigné la synagogue et l'Église : c'est le fils d'Amos, c'est Isaïe. La partie la plus sublime du recueil complet des prophéties n'est pas anonyme ; elle est signée comme tous les autres oracles, parce que l'inspiration prophétique avait besoin d'être attestée et garantie, et cette signature, nous la lisons au premier verset de la collection : « Vision d'Isaïe, fils d'Amos, qui prophétisa sur Juda et Jérusalem sous les règnes d'Ozias et de Joatham, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda[1]. »

[1] Is., I, 1.

CHAPITRE II.

LE MIRACLE DU CADRAN SOLAIRE D'ÉZÉCHIAS.

D'après M. Littré, la rétrogradation de l'ombre sur le cadran solaire racontée dans les prophéties d'Isaïe n'est qu'un phénomène naturel[1]. Voici son explication :

La Bible raconte ceci : « Ézéchias avait dit à Isaïe : Quel sera le signe montrant que le Seigneur me guérira et que je monterai le troisième jour dans le temple du Seigneur? — Isaïe lui répondit : Voici le signe du Seigneur, montrant que le Seigneur accomplira la parole qu'il a dite : Veux-tu que l'ombre monte de dix lignes, ou qu'elle rétrograde de dix degrés? Ézéchias dit : Il est facile que l'ombre croisse de dix lignes, et je ne veux pas que cela se fasse, mais je veux qu'elle rétrograde de dix degrés. — En conséquence, Isaïe, prophète, invoqua le Seigneur, et il fit rétrograder l'ombre par les degrés par lesquels elle était descendue au cadran d'Achaz, dix degrés en arrière[2]. » Évidemment, c'est un miracle que le narrateur a cru rapporter, et c'est un miracle que le roi Ézéchias a cru voir.

Est-ce bien d'un miracle qu'il s'agit ici? S'il s'agit d'un

[1] Spinoza avait aussi essayé de donner une explication naturelle du miracle du cadran d'Ézéchias, comme nous l'avons vu; t. I, p. 518.

[2] II (IV) Reg., XX, 8-11. Cf. Is., XXXVIII, 8 ; II Par., XXXII, 24.

miracle, la critique rejette le récit comme apocryphe, n'admettant pas qu'aucune parole ou prière de prophète ou autre ait la vertu de forcer les astres à changer de route et à cheminer en avant ou en arrière, contrairement aux forces qui les meuvent. Mais, avant d'adorer le miracle comme font un juif et un chrétien orthodoxes, ou de le rejeter comme fait un disciple moderne de la naturalité des choses, il importe d'examiner s'il n'est pas une troisième explication.

Or cette troisième explication existe d'après M. Guillemin[1]. La voici telle qu'il la donne : « La trace du méridien sur le plan horizontal et la projection de l'ombre d'un style vertical formant un angle variable, évidemment nul à midi, mais qui doit, semble-t-il, augmenter constamment à partir de cette heure-là, pour arriver à son maximum vers le lever ou vers le coucher du soleil. Cependant il n'en est pas toujours ainsi; car, dans les pays situés entre les tropiques, lorsque la déclinaison du soleil est supérieure à la latitude du lieu, l'ombre d'un style perpendiculaire se projette à midi du côté de l'équateur, et l'on voit, matin et soir, l'ombre subir un mouvement de rétrogradation.

» Ce phénomène se manifeste dans notre hémisphère quand la déclinaison du soleil est boréale, et quand on incline le cadran de manière à le rendre parallèle à celui qui est supposé placé entre les tropiques, en d'autres termes : quand le style perpendiculaire au cadran fait, avec le plan de l'équateur, un angle inférieur à la déclinaison du soleil.

» La rétrogradation de l'ombre est d'autant plus grande que la déclinaison du soleil est plus considérable, et que la

[1] *De la rétrogradation de l'ombre sur le cadran solaire*, par Étienne Guillemin, major du génie à Lausanne. Lausanne, 1878 (Extrait des Actes de la 60e session de la société helvétique des sciences naturelles, août 1877).

déclinaison du style se rapproche de celle du soleil; elle atteint son maximum au solstice d'été et devient nulle aux équinoxes. »

M. Guillemin donne de tout cela des démonstrations géométriques,... puis, rapportant les expériences où l'on reproduit le phénomène, il ajoute : « Une ombre de $0^m,012$ à $0^m,015$ pour un style de $0^m,20$ est, en général, convenable, si l'on veut simplement constater le phénomène, sans chercher un angle déterminé de rétrogradation. On voit, dès le moment où le soleil apparaît au-dessus du plan du cadran, l'ombre s'écarter du méridien; puis s'en rapprocher jusqu'à midi, et continuer à progresser dans le même sens pendant un temps qui dépend du rapport des déclinaisons du style et du soleil... Nous ignorons si les degrés indiqués dans le texte biblique sont équivalents à ceux d'aujourd'hui. Toutefois, si, comme au temps d'Ézéchias, nous voulons chez nous faire rétrograder l'ombre de dix degrés, il faudra donner à l'inclinaison du cadran sur l'horizon une valeur de 18° 25. Mais à Jérusalem, dont la latitude est de 31° 46, le cadran devra, pour une rétrogradation de dix degrés, être incliné sur l'horizon de 13° 21. »

Le texte biblique dit implicitement que le prophète toucha au cadran pour obtenir le résultat cherché; car, selon ce texte, Isaïe invoqua le Seigneur et fit rétrograder l'ombre; s'il n'y avait pas eu attouchement, le texte porterait : « Isaïe invoqua le Seigneur et l'ombre rétrograda. » Donc l'invocation du Seigneur ne fut pas seule mise en œuvre. Au reste, les paroles mêmes du roi en témoignent; elles seraient singulières, s'il s'agissait d'une simple prière, pour laquelle il n'est pas plus difficile de faire reculer l'ombre que de la faire avancer; mais, s'il s'agit de quelques manipulations, le roi entrevoit comment on pourrait faire avancer l'ombre, mais il n'entrevoit pas comment on pourrait la faire reculer.

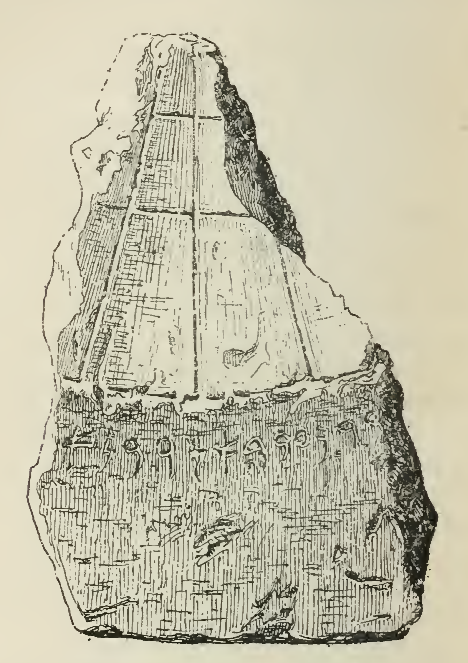
« Ainsi, dit M. Guillemin, la manière de disposer un cadran pour faire rétrograder l'ombre du style, est connue depuis plus de 2,500 ans; mais le phénomène passait alors pour un miracle... Comment se fait-il qu'un phénomène naturel si simple soit ignoré des mathématiciens et des astronomes, et qu'aucun ouvrage scientifique, à notre connaissance du moins, n'en fasse mention? Beaucoup de personnes même le considèrent encore aujourd'hui comme miraculeux. Cela est d'autant plus étonnant, qu'un géomètre portugais, nommé Nonius ou Nugnez, qui vivait au XVI[e] siècle, avait déjà, à l'aide d'une figure, donné l'explication du fait dont il s'agit. Nous en trouvons la description dans un traité d'escamotage, publié à Paris en 1792, et intitulé : *Dictionnaire des amusements des sciences mathématiques et physiques*, sans nom d'auteur. Malheureusement, dans sa démonstration, Nugnez ne donne aucun calcul, et commet une forte erreur en disant qu'il suffit, vers le solstice d'été, d'incliner le cadran de 12° (au lieu de 18° 25') pour faire rétrograder l'ombre de 10°. C'est probablement à l'erreur du géomètre portugais, qui aura trompé les expérimentateurs, et sans doute aussi à l'influence d'un clergé intolérant, qu'il faut attribuer l'oubli dans lequel est tombée l'explication du phénomène dont nous venons de parler [1]. »

Il importait de citer tout au long l'objection, pour qu'on puisse voir de quoi est capable l'incrédulité. Quelques mots suffiront pour y répondre.

L'intolérance du clergé n'a rien à voir dans l'oubli où est tombée l'expérience du géomètre portugais, qui n'a

[1] É. Littré, *De quelques phénomènes naturels donnés ou pris dans la Bible comme miraculeux*, dans la *Philosophie positive*, 1879, t. XXII, p. 147-149.

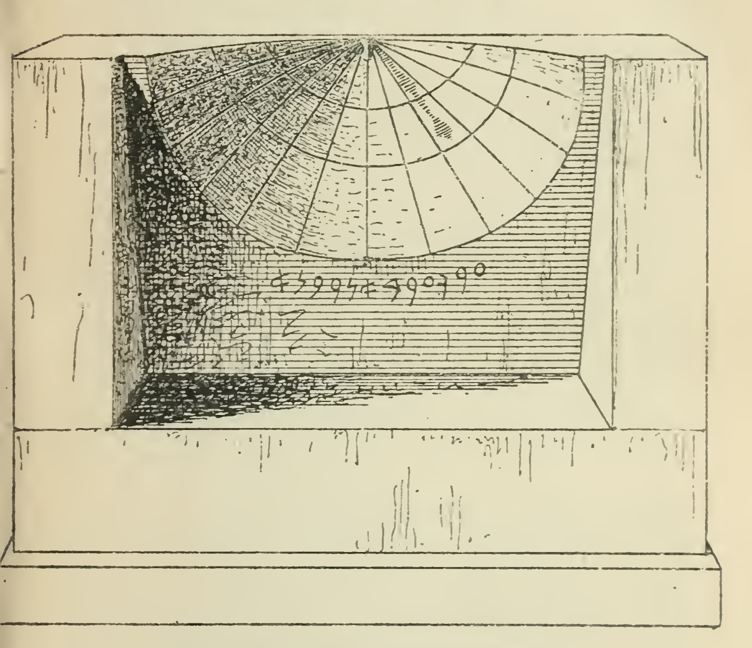
jamais fait sensation. Aujourd'hui, du reste, l'explication naturelle des miracles est universellement abandonnée



143. — Cadran solaire phénicien.

et dans le cas présent elle est particulièrement malheureuse. Transformer un prophète comme Isaïe en vulgaire prestidigitateur! Il ne faut point connaître ce grand homme et n'avoir jamais lu ses oracles pour recourir à une si basse invention. On suppose d'ailleurs chez lui une science astronomique qui aurait été un privilège

exclusif, et dans toute la cour d'Ézéchias une ignorance complète qui mettait les personnages les plus distingués



144. — Cadran solaire phénicien restauré.

de Jérusalem, hors d'état de se rendre compte d'une véritable tromperie.

Nous connaissons quelques horloges solaires antiques[1],

[1] Voir, Figure 143, le fragment d'un antique cadran solaire phénicien, et Figure 144 ce même cadran restauré, d'après les originaux du Musée du Louvre. Il a été trouvé à Oum-el-Awamid, en Phénicie. Voir E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 729-744. Ce qui

mais nous ignorons comment était disposée celle d'Achaz, dont il est question dans l'histoire d'Ézéchias. Nous ne savons pas par conséquent si le moyen de faire rétrograder l'ombre du style dont parle M. Littré lui était applicable. Mais, quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que le texte sacré ne parle d'aucune manipulation, malgré l'assertion contraire du philosophe positiviste. Comment d'ailleurs Isaïe aurait-il pu toucher à l'horloge sans exciter les soupçons et enlever par là même toute valeur à son signe? Il faut aussi remarquer, ce qui oblige en tout cas d'admettre une intervention divine surnaturelle, que ce prodige est accompagné d'une prédiction proprement dite, dont la rétrogradation de l'ombre n'est que le signe. Isaïe prophétise au roi de Juda qu'il guérira de la maladie grave dont il est atteint. Il lui avait d'abord annoncé qu'elle serait mortelle; il lui

subsiste du cadran proprement dit a 27 centimètres de hauteur; le piédestal qui le supporte a 20 centimètres. Il ne reste plus qu'une partie de l'inscription, qui est en caractères phéniciens, le commencement et la fin manquent. En voici la transcription en caractères carrés : [ע]בדך עבדאסר בן א. « ... Ton serviteur, Abdosir, fils d'E... » Cette inscription montre que le cadran solaire était dédié à un dieu. La surface du cadran était formée par un segment de cône coupé par deux plans. Le gnomon entier a été reconstitué par le capitaine Laussedat. On voit l'ombre produite par le style à la quatrième division du cadran à droite. Sur la face conique on remarque trois arcs de cercles parallèles entre eux et marquant la marche de l'ombre de l'extrémité du style aux solstices et aux équinoxes ; les lignes convergentes qui les divisent sont des lignes horaires. — Le cadran solaire est d'origine fort ancienne. Nous le devons aux Chaldéens, comme la division du jour en douze heures et l'usage de la sphère céleste. Cf. G. Rayet, *Les cadrans solaires dans l'antiquité*, dans les *Annales de chimie et de physique*, ve série, t. VI, 1875; Victor Duruy, *Histoire des Grecs*, t. I, 1887, p. 609, 639, 640.

prédit maintenant que Dieu a exaucé la prière par laquelle Ézéchias lui a demandé sa guérison, et non seulement il lui prédit le rétablissement de sa santé, mais il y ajoute trois autres prédictions : la première, que dans trois jours il sera en état de se rendre au temple; la seconde, qu'il vivra encore quinze ans; la troisième que Dieu le délivrera, lui et Jérusalem, de la main du roi d'Assur[1]. Toutes ces prédictions, qui, à cause de leur précision, ne pouvaient être des prévisions humaines, s'accomplirent littéralement. Elles ne sauraient être expliquées par aucune supercherie; elles sont donc surnaturelles, et le signe qui les confirme l'est également.

Une autre objection qu'on pourrait faire, ce semble, avec plus de vraisemblance contre ce miracle, c'est la perturbation qu'un phénomène aussi extraordinaire aurait dû amener dans la révolution des corps célestes. Mais cette perturbation est une pure hypothèse; elle ne fut pas une conséquence nécessaire du prodige. On n'est pas obligé d'admettre en effet qu'il y eut réellement une rétrogradation du soleil dans sa marche diurne. Il suffit de supposer un phénomène local, se réduisant au déplacement momentané d'une *ombre portée,* produisant une déviation miraculeuse des rayons lumineux qui éclairaient le cadran. Cette déviation elle-même put être produite, soit par une action directe de la puissance divine sur la propagation des rayons, soit par l'interposition de corps réfracteurs ou réflecteurs de nature indéterminée[2].

[1] II (IV) Reg., xx, 5-6.

[2] Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. II, n° 942, p. 522-524.

SECTION II.

JÉRÉMIE ET BARUCH.

CHAPITRE PREMIER.

JÉRÉMIE.

ARTICLE Ier.

PROPHÉTIE DE JÉRÉMIE CONTRE BABYLONE.

Les prophéties de Jérémie portent un tel caractère d'authenticité qu'elles sont universellement acceptées comme l'œuvre de ce prophète. On ne fait guère de difficultés qu'au sujet de l'oracle contre Babylone[1], parce qu'il a le tort, aux yeux des incrédules, d'être trop visiblement prophétique. Eichhorn a été le premier à le rejeter. Il a été suivi dans cette voie par Kölln, Gramberg, Knobel, Ewald, Reuss, etc. D'après les uns, cette prédiction a été rédigée vers la fin de la captivité par un écrivain plus récent et intercalée frauduleusement dans

[1] Jér., L, 1-LI, 58.

le recueil des œuvres de Jérémie; d'après les autres, elle est bien de Jérémie, mais elle a été gravement interpolée.

« L'auteur vivait évidemment à Babylone, dit M. Kuenen, vers la seconde moitié de l'exil, à l'époque où Cyrus avait déjà remporté de très grandes victoires et se préparait à une lutte décisive contre la Chaldée. C'est assez dire que cet auteur ne peut être Jérémie[1]. » M. Reuss est si convaincu que la prophétie contre Babel ne peut être de Jérémie, qu'il l'a détachée du livre qui contient les oracles de ce prophète et l'a placée dans un volume différent de sa traduction de la Bible, comme l'œuvre d'un anonyme qui écrivait à « la fin de l'exil[2]. » La raison principale qu'il donne en faveur de son opinion est la suivante :

La note historique ajoutée à la fin du discours prétend rapporter celui-ci à la quatrième année du roi Çideqiyah (Sédécias), c'est-à-dire à la septième avant la destruction de Jérusalem. Jérémie l'aurait remis à une personne qui se rendait à Babylone, en lui enjoignant d'en faire lecture — on ne dit pas à qui, — puis d'y attacher une pierre et de le jeter dans l'Euphrate en disant : Voilà comment Babylone s'abîmera. — Il y a ici plusieurs remarques à faire. D'abord, importe de rappeler qu'il se trouve dans le livre du prophète Jérémie d'autres discours, soit de cette même quatrième année de Çideqiyah, soit en général des premiers temps de son règne[3], qui expriment de la manière la plus

[1] Kuenen, *Histoire critique*, t. II, p. 292.
[2] Ed. Reuss, *Les prophètes*, t. II, p. 201-212.
[3] Jér., XXVII-XXIX.

formelle la certitude que la puissance babylonienne subsistera longtemps encore, que la génération présente n'avait point à se bercer d'espérances illusoires quant à un retour prochain, que les déportés devaient au contraire se résigner à leur sort, créer des établissements, cultiver les champs et fonder des familles dans leur nouvelle patrie. Loin de prévoir alors le glorieux avènement de la Perse et les victoires de Cyrus, il prédit au contraire la ruine de ce pays[1]. Et qu'on ne dise pas que tout en reléguant dans un avenir éloigné la catastrophe qui devait enfin amener la délivrance d'Israël, il pouvait la prédire à l'époque même où il recommandait à ses malheureux frères la patience et la soumission. Le texte s'oppose à cette combinaison; car les deux éléments ne sont pas rapprochés l'un de l'autre, comme ils auraient dû l'être dans cette supposition : ils sont séparés, indépendants l'un de l'autre, et le second, celui qui offre la perspective d'un meilleur avenir, adressé à la génération qui devait en profiter, est soustrait à sa connaissance, plongé au fond de l'Euphrate plus d'un demi-siècle avant l'accomplissement et par cela même comme non avenu[2].

« Comme non avenu! » Le prophète aurait donc fait promulguer si solennellement sa prophétie, et il aurait fait accompagner cette promulgation d'une prophétie d'action, afin que sa prédiction fût regardée comme non avenue? Mais il n'avait commandé de la jeter dans l'Euphrate que dans le but d'attirer plus vivement l'attention sur elle et de la graver plus profondément dans la mémoire des captifs. Rien n'avait d'ailleurs empêché le prophète et les autres Juifs d'en faire des copies, avant

[1] Jér., XLIX, 34-38.
[2] Ed. Reuss, *Les prophètes*, t. II, p. 181-182.

que l'autographe original fût jeté dans le fleuve, et chacun pouvait ainsi la lire à Babylone, comme nous la lisons encore aujourd'hui.

Quant aux contradictions qu'on prétend découvrir entre cette prophétie et les autres oracles de Jérémie, elles sont imaginaires. Jérémie avait prédit que la captivité ne durerait que soixante-dix ans : « Quand soixante-dix ans seront accomplis, avait-il dit, je visiterai [pour leur faire rendre compte de] leurs crimes le roi de Babylone et son peuple et la terre des Chaldéens, et je la changerai en désert à jamais [1]. » La prophétie finale n'est que le développement et le complément de ce premier oracle. Aussi Graf lui-même dit-il à ce sujet : « Cette prophétie ne contient rien que Jérémie n'ait pu écrire la quatrième année du règne de Sédécias, et le style nous offre tous les caractères du style particulier de ce prophète. Cet oracle est donc tout aussi bien son œuvre que les autres oracles contre les peuples étrangers [2]. » La manière de Jérémie est si facile à reconnaître qu'Ewald dit expressément, tout en niant l'authenticité de la prophétie, parce que c'est une prophétie : « Ce long morceau contre Babel a de commun avec Jérémie beaucoup de mots, de tournures et de pensées, c'est tout à fait le même genre [3]. » « Assurément, dit aussi M. Kuenen, les prophéties de Jérémie offrent de

[1] Jér., XXV, 12.

[2] Graf, *Commentar*, c. L. Voir Keil, *Commentar über Jeremia*, 1872, p. 496.

[3] H. Ewald, *Die Propheten*, 2e édit., 3 in-8°, Gœttingue, 1868, t. III, p. 140.

nombreux passages parallèles aux chapitres L-LI. On peut même affirmer que dans l'emploi de certaines formules caractéristiques, telles que : *ainsi parle Jéhovah Zébaoth* (Sabaoth) *le Dieu d'Israël*[1] *; déclaration du roi, Jéhovah Zébaoth est son nom*[2]*; jusqu'aux bêtes ils ont pris la fuite, ils s'en sont allés*[3]*; Jéhovah l'espérance d'Israël*[4]*; une grande ruine*[5], *au temps de leur visitation* — ou bien *auquel je les visiterai*[6]*; chacun en son pays*[7]*; désolation éternelle*[8], on peut affirmer que, dans l'emploi de semblables formules, l'auteur des chapitres L-LI ne ressemble à personne autant qu'au prophète Jérémie[9]. » Il n'y a pas jusqu'aux répétitions et à l'absence d'ordre rigoureux dans l'arrangement des pensées, — deux traits qui caractérisent Jérémie. — qu'on ne retrouve dans la prophétie contre Babylone[10].

On y lit également deux expressions singulières qui méritent d'être relevées. Il existe chez les Hébreux un procédé appelé *atbasch*[11], destiné à déguiser les mots qu'on ne veut pas écrire en toutes lettres ; il consiste à

[1] Voir Jér., L, 18 ; LI, 33. Cf. VII, 3, 21 ; IX, 15 ; XVI, 9; XIX, 3, 15, etc.

[2] Jér., LI, 57 ; cf. XLVI, 18 ; XLVIII, 15.

[3] Jér., L, 3 ; cf. IX, 9 (Vulgate 10), etc.

[4] Jér., L, 7 ; cf. XIV, 8 ; XVII, 13, etc.

[5] Jér., L, 22 ; LI, 54 ; cf. IV, 6 ; VI, 1 ; XIV, 17.

[6] Jér., L, 27, 31 ; LI, 18; cf. VIII, 12; XLVI, 21.

[7] Jér., L, 16; LI, 9; cf. XII, 15.

[8] Jér., LI, 26 ; cf. XXV, 12, etc.

[9] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 295-296.

[10] Cf. H. Ewald, *Die Propheten*, 2e édit., t. III, p. 141.

[11] Voir Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, au mot אתבש, édit. Fischer, t. I, p. 131; S. Jérôme, *In Jer.*, XXV, 26, t. XXIV, col. 838-839.

prendre la série des lettres de l'alphabet en sens inverse et à mettre la dernière lettre à la place de la première, ou comme nous dirions en français, un *z* à la place d'un *a*, un *y* à la place d'un *b*, et ainsi de suite. Jérémie a eu recours à ce moyen dans le chapitre xxv de ses prophéties. Afin d'éviter de nommer en toutes lettres Babylone, il l'a désignée, en se servant de l'*atbasch*, par les mots *šešak* (Babel)[1]. Nous retrouvons le mot de *šešak* dans la prophétie contre Babylone[2] et de plus, par l'emploi du même procédé, les Chaldéens y figurent sous le nom de *lêb qamaï*[3], qui, par l'interversion des lettres de l'alphabet hébreu, correspond à *Casdîm* ou Chaldéens. Ce sont les trois seuls passages de l'Ancien Testament où les mots aient été transformés de cette manière. Comme la prophétie contre Babylone nous présente tous les caractères du style de Jérémie, cette dernière similitude ne peut qu'en confirmer l'authenticité.

Faisons une dernière remarque. Contrairement à ce qu'affirme M. Kuenen, que « l'auteur vivait évidemment à Babylone, » il résulte de la prophétie même qu'elle a été écrite en Palestine. « En ces jours, dit le prophète, les fils d'Israël et de Juda viendront,... ils tourneront *ici* leur face et ils viendront[4]. » Tout ce qu'on a allégué pour refuser à Jérémie la composition de cet oracle porte donc à faux.

[1] Jér., xxv, 26.

[2] Jér., li, 42. *Šešak* signifie « abaissement, chute. »

[3] Jér., li, 1. *Lêb qamaï* signifie « le cœur de mes adversaires. »

[4] Jér., l, 4-5, הנה, *hênnâh*, « ici, » et non pas שמה, *šâmmâh*, « là ». Cf. li, 50.

ARTICLE II.

LA LETTRE DE JÉRÉMIE AUX JUIFS EMMENÉS EN CAPTIVITÉ A BABYLONE.

A la suite des Lamentations de Jérémie dans la version grecque des Septante, à la fin de la prophétie de Baruch dans la Vulgate[1], est placée une lettre de Jérémie dont l'original hébreu est perdu. Elle est adressée aux Juifs emmenés captifs à Babylone par Nabuchodonosor; elle a pour but de les prémunir contre les dangers d'idolâtrie auxquels ils doivent être exposés en Chaldée, en leur prouvant que les idoles ne sont point de véritables dieux. D'après les rationalistes, cette Épître n'est pas l'œuvre de Jérémie. Elle ne l'est pas, d'abord, dit Fritzsche, « parce que, si elle l'était, il faudrait supposer un original hébreu; or il est certain que si quelqu'un des écrits apocryphes a été composé en grec, c'est cette Épître[2]. » L'auteur de cet écrit doit être un Juif helléniste, vivant après Alexandre le Grand.

Cette affirmation n'est pas fondée. La lettre de Jérémie, malgré sa brièveté, renferme un nombre relativement

[1] Bar., VI.

[2] O. Fritzsche, *Handbuch zu dem Apokryphen*, t. I, p. 206.

considérable d'hébraïsmes et de phrases singulières qui ne s'expliquent bien que par un original hébreu : c'est ainsi que l'auteur emploie fréquemment le futur au lieu du présent, selon la coutume hébraïque, etc.[1].

La seconde objection contre l'authenticité de l'Épître de Jérémie, c'est une prétendue contradiction entre cet écrit et les prophéties certaines du prêtre d'Anatoth. Tout le monde sait que ce dernier avait annoncé que la captivité de Babylone durerait soixante-dix ans[2] ; or, l'auteur de la lettre dit qu'elle durera « autant que sept générations[3], » c'est-à-dire plus de deux cents ans, puisqu'on calcule que chaque génération équivaut en moyenne à une durée de trente ans. Le même prophète ne peut pas s'être ainsi démenti lui-même, et celui qui assigne une longueur si considérable à la captivité ne peut pas être le même que celui qui la réduisait à soixante-dix ans.

Ce raisonnement serait concluant, s'il était établi que le mot *dôr,* qui était certainement ici le mot original, exprimait en hébreu une durée déterminée, comme le mot *genea* ou génération en grec[4] et dans l'histoire d'Hé-

[1] Voir divers exemples dans B. Welte, *Einleitung in die deuterokanonischen Bücher*, p. 155-157.

[2] Jér., xxv, 11 ; xxix, 10.

[3] Bar., vi, 2.

[4] Même en grec, γενεά ne marque pas toujours une durée de trente ans. Suidas dit que, d'après Artémidore, ce mot marque une durée de sept ans. *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. i, col. 1082 et la note *ibid.* En latin, le mot correspondant, *ætas,* s'emploie pour signifier une année, Virgile, *Georg.*, iii, 190, et note de Servius, *in loc.* Chez les Grecs et les Latins, ces mots n'ont jamais eu une valeur bien déterminée, comme l'a prouvé Bullet, dans ses *Réponses critiques,* édit. de 1826, t. ii, p. 172-174.

rodote[1]; mais il n'en est rien; *dôr* signifie un temps indéterminé; le nombre « sept » est aussi employé comme un nombre vague, de sorte que l'expression « sept générations » signifie un temps plus ou moins long. On doit d'ailleurs remarquer que Jérémie seul pouvait s'exprimer ainsi dans cette lettre, car la durée des soixante-dix ans de la captivité était si connue[2] qu'un faussaire, écrivant après coup, n'aurait pas manqué d'être précis dans ce passage.

L'archéologie assyro-chaldéenne confirme d'ailleurs d'une manière éclatante l'authenticité de l'Épître de Jérémie. Cette lettre est pleine d'allusions à la religion, aux mœurs et aux coutumes babyloniennes. Toutes ces peintures sont d'une exactitude parfaite. Un Juif helléniste, outre qu'il n'aurait eu aucune raison de décrire l'idolâtrie chaldéenne sous la domination macédonienne, n'aurait jamais pu le faire avec cette fidélité irréprochable. Lorsque M. Layard découvrit à Nimroud les bas-reliefs qui représentaient les dieux indigènes, il en fut extrêmement frappé et il ne put s'empêcher de reconnaître combien sa découverte était favorable à l'authenticité de l'Épître de Jérémie[3]. Cette Épître est comme la description du spectacle qu'il avait sous les yeux. « Vous verrez à Babylone, dit le prophète, des dieux d'argent,

[1] Hérodote, II, 142. Cf. *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. Didot, t. II, col. 559-560.

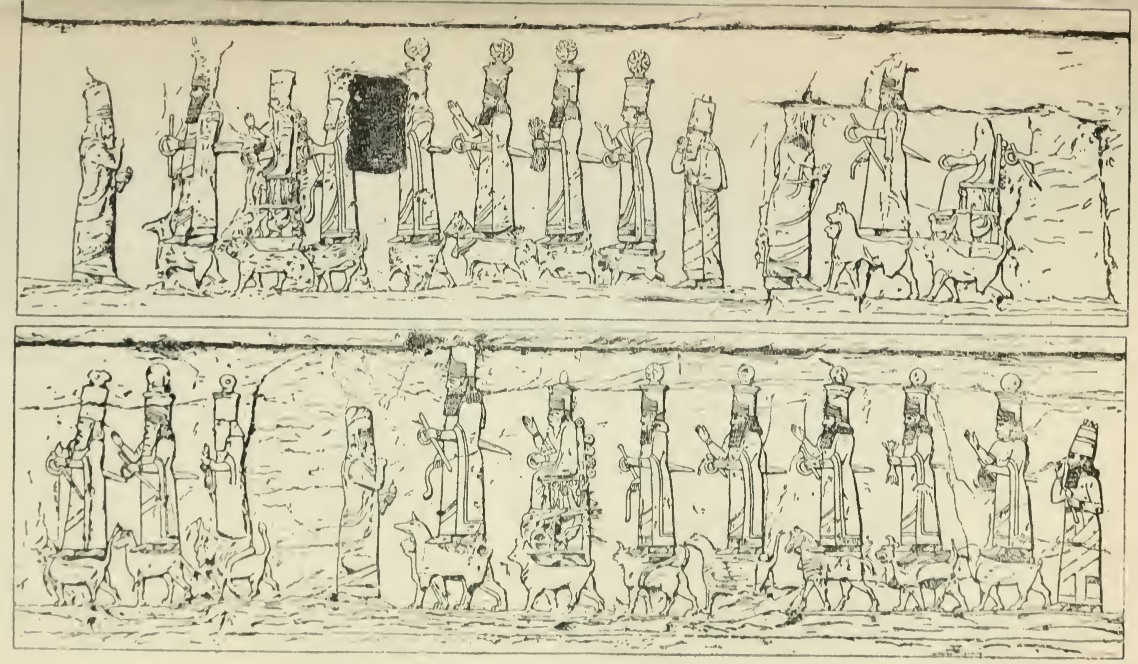
[2] Cf. II Par., XXXVI, 21; Dan., IX, 2; Zach., VII, 5; I Esd., I, 1.

[3] « The sculpture, therefore, appears to corroborate the authenticity of, and to illustrate the epistle. » A. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 453.

d'or et de bois, portés sur les épaules[1]... On place des couronnes sur leur tête... On les revêt de vêtements comme les hommes[2]... Et [le dieu] qui ne peut pas mettre à mort celui qui l'offense tient un sceptre, comme s'il était le juge du pays. Il a aussi dans sa main droite

[1] Cf. Is., XLVI, 6-7. Voir Figure 146.

[2] Voir Figure 145 la reproduction des bas-reliefs de Malthaï, qui nous montrent les dieux assyro-chaldéens « revêtus de vêtements comme les hommes. » Cf. V. Place, *Ninive*, t. II, p. 153, 160 ; A. Layard, *Nineveh*, t. I, p. 230-231 ; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 642. Malthaï est un village à vingt-cinq lieues environ de Mossoul, dans une vallée qui est l'une des entrées naturelles du Kurdistan. Les bas-reliefs représentant les dieux sculptés sur le roc sont à environ 300 mètres au dessus du niveau de la vallée. Les figures sont plus grandes que nature. Nous les reproduisons en deux registres, comme l'a fait M. Place, mais sur le rocher elles ne forment qu'une seule ligne composée du même groupe divin, répété trois fois. Le tableau commence en haut à gauche et le registre inférieur, qui doit se joindre à l'extrémité droite du registre supérieur, en donne la suite. La partie du milieu est celle qui a été le plus gravement endommagée par le temps. Entre le quatrième et le cinquième personnages en haut, à gauche, une partie des sculptures a été enlevée par une porte creusée dans le roc. Le groupe de droite, dans le registre inférieur, est le mieux conservé de tous. Nous y voyons les sept grands dieux ou les sept planètes, tournés vers le roi qui est placé en avant (et aussi en arrière pour la symétrie). Ils sont tous portés sur un animal ; on peut reconnaître le chien, le lion, le taureau ailé et le cheval. Tous les dieux sont debout, excepté le second, probablement la déesse Istar, assise sur un trône. Ils sont revêtus de vêtements magnifiques et la plupart tiennent à la main un sceptre orné d'un anneau qui est un insigne divin. Tous ont aussi le glaive au côté, excepté la déesse assise. Le sixième porte la foudre à la main. Cinq dieux sont barbus, le second et le septième imberbes. Au-dessus de chaque tiare est une étoile. Ces bas-reliefs doivent dater à peu près de l'époque de Sennachérib.



145. — Dieux assyriens. Bas-relief de Malthaï.

une épée et une hache [1]. » Qu'on jette les yeux sur la Figure 146 [2]. La description peut-elle être plus exacte? « Il est certain, dit M. Ménant, que la description des divinités qui sont désignées dans le livre de Baruch est d'une exactitude telle que nous pouvons facilement les reconnaître sur les monuments antiques... Lorsque [Jérémie] parle des matières précieuses qui entraient dans la composition des statues des dieux, nous savons, par exemple, que l'or et l'argent n'étaient pas épargnés pour ce pieux usage, et si le prophète nous signale [3] les déprédations qui pouvaient avoir lieu, nous avons à l'appui un document des archives du palais d'Assurbanipal stigmatisant l'infidélité d'un haut fonctionnaire : il avait dérobé dix talents d'or qui lui avaient été confiés pour l'érection de la statue d'une divinité. Si le prophète fait allusion aux ornements dont les statues des dieux étaient chargées, nous avons encore à l'appui des textes d'une origine assyrienne. Un certain nombre de documents assyro-chaldéens nous apprennent que les statues de pierre ou de métal placées dans les sanctuaires des temples et représentant les grands dieux étaient couvertes de vêtements enrichis d'ornements d'or, d'argent et de pierres précieuses. Ces vêtements étaient donnés par la

[1] Baruch, VI, 3, 9, 10, 13-14. Nous traduisons sur le grec ; la Vulgate présente quelques différences.

[2] Figure 146, p. 149. D'après A. Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 65. Le dieu Bel, debout, coiffé de deux paires de cornes, portant une hache de la main droite et tenant la foudre dans la main gauche. Bas-relief de Nimroud. — Pour le sceptre dont parle Jérémie, voir la Figure 145.

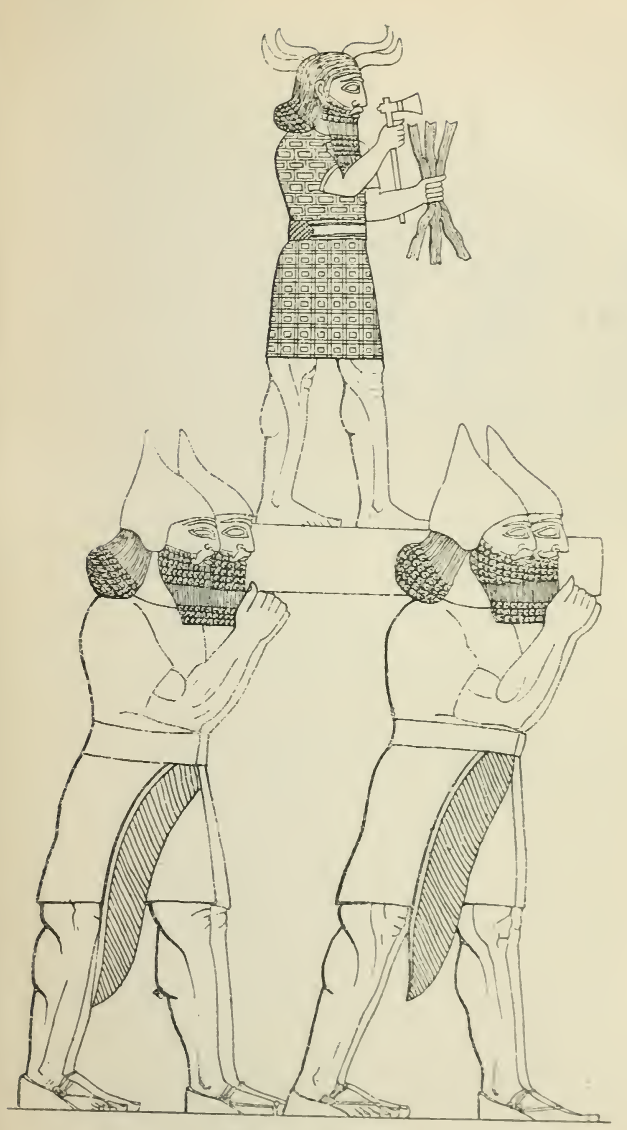
[3] Bar., VI, 9.

piété des fidèles; quelques-uns étaient dus à la générosité des rois. Un fragment d'une des nombreuses tablettes d'Assurbanipal... nous renseigne suffisamment, malgré son état de mutilation, sur la richesse de ces ornements... Dans la seconde colonne de la tablette, on lit ainsi le détail des ornements : « J'ai donné quatre « talents... pour le vêtement du dieu Marduk et de la « déesse Zarpanit : j'ai revêtu Marduk et Zarpanit d'un « grand vêtement, d'un vêtement d'or. J'ai donné pour la « statue de Marduk et de Zarpanit du marbre de l'O- « rient,... dix pierres précieuses dont la renommée est « grande. J'ai orné les vêtements d'étoffes de leurs « grandes Divinités, les tiares aux cornes élevées, les « tiares de la puissance [1], les insignes de leur divinité, « pour compléter leur costume [2]. » Suivant les paroles du prophète [3], ces ornements étaient donnés aux idoles

[1] Voir Figure 149, p. 153, la tiare divine entourée de cornes, placée sur la tête d'un dieu sculpté sur un rocher de Bavian, d'après A. Layard, *Monuments*, 2e série, pl. 51. Bavian est un village à douze lieues environ de Mossoul, au pied de l'une des premières chaînes du Kurdistan. A l'entrée d'une étroite vallée voisine, Sennachérib a fait graver sur le roc, entre autres sujets, celui que nous reproduisons ici. Il remplit un cadre de 9 m. 12 de large sur 8 m. 50 de haut. Il est assez bien conservé, sauf dans les parties qui ont été brisées pour creuser des portes conduisant à des chambres taillées dans le roc. Deux dieux portés sur des animaux qui ressemblent à des chiens sont reconnaissables à leur tiare cylindrique et à leur sceptre. Une des têtes a disparu. Le dieu de gauche tient dans la main droite un poisson, ce qui indique sans doute qu'il est le dieu-poisson, Anou ou Oannès. Sennachérib s'est fait représenter debout derrière chacun des dieux, dans la pose de l'adoration.

[2] *Cuneiform Inscriptions of western Asia*, t. II, pl. 382.

[3] Baruch, VI, 8.



146. — Le dieu Bel.

comme à une fille qui aime à se parer. Or Hésychius cite un passage de Bérose où il est question d'une prêtresse du nom de Saracheró, celle qui pare la déesse Héra [1]. Il y avait donc là une cérémonie particulière. Cette cérémonie est représentée sur un grand nombre de cylindres assyro-chaldéens. Le Musée du Louvre en possède un certain nombre... Nous citerons, par exemple, les numéros 447 et 448 qui représentent deux épisodes de la toilette d'une déesse [2]...



147. — Cylindre assyrien.

[1] Hésychius, *Lexicon*, édit. Schmidt, 5 in-4°, Iéna, 1858-1868, t. IV, part. I, p. 10 : Σαραχηρώ· παρὰ Βηρώσῳ ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας. Cf. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des Fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 440.

[2] Voir Figure 147 (n° 447) et 148 (n° 448). Le premier cylindre, en agate rouge et blanche, long de 3 centimètres, représente une déesse, probablement Istar, assise sur un siège à pieds droits, orné de moulures. Elle a les pieds posés sur un escabeau et tient un miroir de la main droite. Devant elle, une femme, debout, porte une coupe de la main droite et une pièce d'étoffe de la gauche. Derrière le siège, une femme, debout, agite un flabellum carré. — Le cylindre de la Figure 148 est en agate rouge veinée. La déesse, assise sur un siège à dossier très élevé, est coiffée d'une tiare conique munie de petites cornes et surmontée d'un astre. Elle tient un miroir comme dans la Figure 147. Devant elle, une femme, debout, lui présente un voile en faisant le geste de l'invocation. Derrière elle est l'arbre sacré. — Ces cylindres ne portent plus, au Musée du Louvre, leurs numéros anciens 447 et 448; ils n'en ont actuellement aucun. Les Figures 147 et 148 ont été dessinées par M. l'abbé Douillard sur le moulage des originaux.

» Un passage du livre de Baruch[1] a déjà été rapproché d'une cérémonie qui nous est transmise par Hérodote... Lorsque le prophète parle de ces femmes environnées de cordes qui font l'objet de la convoitise des passants, il est certain qu'il fait allusion à la coutume... décrite par Hérodote[2]...

» Nous n'avons relevé dans le livre de Baruch que des constatations pour ainsi dire matérielles. Il nous a paru évident que les indications de Jérémie reposaient sur des observations personnelles[3]. Le prophète avait sous les yeux les images qu'il décrivait; les cérémonies auxquelles il se référait étaient les cérémonies [dont devaient être bientôt témoins ceux à qui il écrivait]... Les découvertes modernes nous ont permis de reconstituer le cadre au milieu duquel toutes ces scènes pouvaient se passer et la parole du prophète y trouve immédiatement son application[4], » en même temps que la preuve de son authenticité.



148. — Autre cylindre assyrien.

[1] Baruch, VI, 42-43.

[2] Hérodote, I, 199. Sur les femmes liées avec des cordes, dont il est question dans Baruch, VI, 42, voir *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 410.

[3] D'après certains commentateurs, Jérémie avait visité Babylone et caché réellement sa ceinture dans le trou d'une pierre près du fleuve de l'Euphrate. Jér., XIII, 4-7. D'après d'autres, cet épisode ne s'était passé qu'en vision. Quoi qu'il en soit, le prophète était parfaitement renseigné sur la religion babylonienne.

[4] J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, 1875, p. 232-239.



149. — Dieux sculptés sur le rocher de Bavian.

CHAPITRE II.

BARUCH.

La prophétie de Baruch ne nous est parvenue qu'en grec. Elle est rejetée comme apocryphe par tous les protestants. Luther le premier en a parlé avec mépris. « Très pauvre est ce livre qui porte le nom du bon Baruch, dit-il; il n'est pas croyable que le serviteur de Jérémie, qui s'appelait aussi Baruch, n'eût pas un esprit plus large et plus ouvert que ce Baruch[1]. » Eichhorn a dit à son tour : « Le livre de Baruch est une de ces nombreuses et malheureuses fictions, comme les aimaient particulièrement les Hellénistes, qui les fabriquaient en prenant pour point de départ un fait quelconque ou une vieille légende, mais sans goût, sans connaissance de ce qui convenait aux temps où on les plaçait et au caractère de ceux au nom desquels on parlait[2]. » Ce que Keerl résume en disant : « Cet écrit est une invention d'un menteur ignorant[3]. »

Plusieurs protestants moins fanatiques ne peuvent

[1] Dans Keerl, *Die Apokryphen*, p. 67.

[2] Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphen*, p. 386.

[3] Keerl, *Die Apokryphen*, p. 69. Voir H. Reusch, *Erklärung des Buches Baruch*, in-8°, Fribourg en Brisgau, 1853, p. 57.

méconnaître combien ces accusations sont fausses et quelques-uns font même l'éloge du livre de Baruch, tout en niant son authenticité. « Tandis que les catholiques ont accepté ce livre comme canonique, dit Fritzsche, les protestants l'ont rangé avec raison parmi les apocryphes, mais ces derniers n'en ont pas fait en général jusqu'à nos jours assez d'estime[1]. » « Ce petit livre, dit Ewald, n'est nullement un indigne écho des anciennes voix prophétiques; il contient au contraire beaucoup de fortes conceptions dans l'esprit de l'antiquité et il a sur la loi des vues originales[2]. »

Ce n'est pas assez cependant de reconnaître le mérite du livre de Baruch; il faut, de plus, en admettre l'authenticité. Rien, dans son contenu, ne s'y oppose. « Je trouve que les trois morceaux de Baruch[3], dit un historien juif, Herzfeld, sont dignes d'être mis à côté des meilleures productions du temps de la captivité; il est très invraisemblable qu'un écrivain qui aurait vécu un siècle plus tard eût pu décrire la situation avec tant de vivacité et de convenance... Il n'y a absolument rien dans ces trois morceaux qui indique le moins du monde une date postérieure[4]. »

Les objections qu'on cherche à faire valoir contre l'authenticité du livre de Baruch sont sans fondement. La première, soulevée seulement par quelques criti-

[1] O. Fritzsche, *Handbuch zu den Apokryphen*, t. I, p. 174.

[2] H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, t. IV, 2e édit., 1852, p. 232.

[3] Bar., I, 15-V, 9.

[4] L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israels*, 1847, p. 318.

ques, comme Keil et Hävernick, c'est qu'il aurait été écrit originairement en grec et par conséquent longtemps après Baruch. L'objection est si évidemment fausse que, d'après Fritzsche et Schürer, les trois premiers chapitres[1], d'après de Wette, Ewald, Kneucker et autres, le livre tout entier, a été écrit primitivement en hébreu. Origène a connu ce texte original sémitique[2]. Théodotion l'a traduit. Jusque dans la version grecque des Septante, les idiotismes sémitiques sont si visibles que le rationaliste Davidson s'est moqué justement des vains efforts de Keil et d'Hävernick pour les nier. La construction de la phrase est hébraïque et non grecque, les différents membres étant reliés entre eux simplement par la conjonction *et*. Beaucoup de locutions ne sont pas d'origine hellénique, par exemple : « Nous déposons notre miséricorde devant votre face[3]. » « Devant votre face » est un idiotisme hébreu, et « notre miséricorde[4] » signifie notre prière, parce que le mot original correspondant était probablement *ṭeḥinnâh*, qui a le double sens de miséricorde et de prière. Dans plusieurs endroits, nous lisons « opérer, » au lieu de « servir » les faux dieux ou le roi de Babylone, parce que *ʿâbad*

[1] Bar., I, 1-III, 8.

[2] Origène distingua, dans ses Hexaples, la traduction grecque de Baruch par des obèles et des astérisques, ce qu'il ne put faire qu'en ayant le texte hébreu sous les yeux. — Le texte syro-hexaplaire de Milan note trois fois : « Ceci n'est pas dans l'hébreu. » Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, I, 1, p. 15, 138, etc.

[3] Bar., II, 19.

[4] Ἐλεὸν ἡμῶν. תחנה, *ṭeḥinnâh*.

signifie tout à la fois opérer et servir[1]. Ailleurs, le traducteur parle du « sac de la prière, » quand il devrait dire « le sac de l'affliction[2], » c'est-à-dire le vêtement qu'on portait en signe d'affliction. Le mot *'énût* qu'il traduit par *déêsis,* comme dans les Psaumes, signifie en effet affliction[3]. « Les marchands de Merrha[4] » désignent « les marchands de Madian, » parce que le traducteur a pris un *d* pour un *r,* à cause de la ressemblance de ces deux lettres dans l'écriture hébraïque, etc.[5].

La seconde objection contre l'authenticité du livre de Baruch est tirée des faits suivants. Il y est raconté que ce prophète se rendit à Babylone cinq ans après la ruine de Jérusalem et qu'il lut ses prophéties devant Jéchonias, roi de Juda. On soutient que ces détails ne sauraient être historiques. Rien cependant ne démontre qu'ils soient faux; aussi plusieurs adversaires de Baruch ont-ils renoncé à s'en servir contre lui. Baruch, qui était secrétaire de Jérémie, suivit son maître en Égypte, la première ou la seconde année après la destruction du temple (vers 584). Trois ou quatre ans après, il se rendit à Babylone pour consoler et exhorter les captifs. Là, rien ne lui fut plus facile que de lire ses oracles devant Jéchonias, qui n'était pas enfermé comme

[1] Ἐργάζεσθαι = עבד, *'âbad*. Bar., I, 22; II, 21, 22, 24.

[2] Bar., IV, 20, σάκκος τῆς δεήσεως.

[3] Voir Ps. XXII (Vulg., XXI), 25; Schleusner, *Novus thesaurus*, t. II, p. 55. ענות, *'ênût*.

[4] Baruch, III, 23.

[5] On peut voir d'autres exemples en grand nombre dans H. Reusch, *Erklärung des Buches Baruch*, p. 73-77; B. Welte, *Einleitung in die deuterokanonischen Bücher*, p. 135-138.

le sont chez nous les prisonniers, mais qui jouissait d'une liberté relative[1].

Une preuve incontestable que le livre de Baruch est apocryphe, continuent les ennemis de son authenticité, c'est qu'il nomme Joakim comme grand prêtre des Juifs, la 5e année après la ruine de Jérusalem (581)[2]. Or, « la 5e année après la prise de Jérusalem, le grand prêtre était Josédec, » dit Bertholdt, ou bien Saraïas, comme le veut Keerl[3].

Que ce fût Josédec ou Saraïas, peu nous importe. Le texte ne dit point que Joakim fut pontife : il l'appelle simplement prêtre. S'il est spécialement nommé, c'est parce qu'il était un personnage plus important que les autres, mais il ne s'ensuit point qu'il eût les honneurs du pontificat. Au moment de la ruine de la capitale de Juda, le grand prêtre était Saraïas; il fut tué à Réblatha[4]. Son fils, Josédec, qui aurait dû lui succéder, fut transporté à Babylone[5]. Les captifs ne pouvaient donc envoyer à Jérusalem des secours à Josédec, mais ils pouvaient facilement, comme le texte le porte, les envoyer à Joakim, qui était, d'après sa généalogie[6], un

[1] Les prisonniers en Orient ne sont pas toujours reclus comme ils le sont parmi nous. J'ai vu circuler des prisonniers avec leurs chaînes dans les rues d'Alexandrie et dans les environs du Caire. Rien n'empêche de converser avec eux.

[2] Bar., I, 7.

[3] Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, p. 1747 ; Keerl, *Die Apokryphen*, p. 68.

[4] Jér., LII, 24-27.

[5] I. Par., V, 41 (Vulg., VI, 15).

[6] Voir Bar., I, 7, comparé avec I Par., VI, 13-15 (Hébreu, V, 39 40).

proche parent de Josédec et le remplaçait sans doute dans la capitale[1].

On objecte de plus contre l'authenticité du livre de Baruch deux indications historiques qu'il renferme, savoir que les Juifs offraient à Jérusalem, au moment où écrivit ce prophète, « des sacrifices sur l'autel du Seigneur[2], » et qu'on lisait sa prophétie « aux jours de fête dans la maison du Seigneur. » A cette date, assure-t-on, il n'y avait ni autel ni maison du Seigneur. Ce n'est donc qu'un faussaire qui a pu imaginer de si grossiers anachronismes.

Sur le premier point, on peut accorder que l'autel du vrai Dieu fut détruit, lors de la ruine du temple, par les troupes de Nabuchodonosor, parce que cette destruction est très vraisemblable, quoiqu'elle ne soit mentionnée nulle part; mais, il n'est guère permis d'en douter, les prêtres reconstruisirent immédiatement l'autel pour offrir à Dieu les sacrifices prescrits par la loi : rien n'était plus aisé, car il ne faut pas oublier que les sacrifices se faisaient en plein air, au milieu d'une cour; il suffisait donc d'un travail peu considérable pour rétablir l'autel des holocaustes.

Dès lors que les victimes étaient régulièrement immolées en l'honneur du vrai Dieu, — et c'est là la réponse à la seconde partie de la difficulté, — les Juifs se réunissaient naturellement aux jours de fête dans les parvis du temple, comme ils avaient coutume de le faire aupa-

[1] Voir H. Reusch, *Baruch*, p. 31-32.
[2] Bar., I, 10.

ravant, et là on pouvait lire le livre envoyé de Babylone par les captifs. Ce lieu de réunion est appelé « la maison » ou « le temple du Seigneur, » comme traduit la Vulgate, parce que c'était le nom qu'on avait coutume de donner à cette partie du mont Moriah où Salomon avait bâti le temple. Mais il ne suit nullement de cette expression que « la maison, » l'édifice qu'on appelait dans le sens strict « la maison du Seigneur » fût encore debout. La preuve que ces mots sont employés ici dans leur sens large, c'est que les cérémonies publiques ne se faisaient jamais dans la maison même; on n'y pouvait rien lire au peuple, car le peuple n'y entrait en aucun cas; la lecture des prophéties ne pouvait se faire que dans les cours extérieures, qui portaient le nom de temple et par extension de maison de Dieu, parce que c'est là qu'on immolait les victimes. Les cours ne cessèrent jamais d'exister et, par conséquent, on pouvait s'y réunir la cinquième année de la ruine de Jérusalem comme avant la campagne de Nabuchodonosor. Nous avons du reste une preuve formelle de l'oblation des sacrifices vers cette époque dans Jérémie, qui emploie les mêmes expressions que Baruch. Il raconte en effet qu'après la destruction du temple, quatre-vingts hommes de Sichem, de Silo et de Samarie vinrent à Jérusalem, apportant des offrandes et de l'encens « pour les offrir dans la maison du Seigneur[1]. » Ce passage est concluant, Aucune des difficultés qu'on allègue contre le livre de Baruch n'autorise donc à en révoquer en doute l'authenticité.

[1] Jér., XLI, 5. Voir aussi I Esd., II, 68; III, 2, 3, 6.

SECTION III.

ÉZÉCHIEL.

CHAPITRE PREMIER.

AUTHENTICITÉ D'ÉZÉCHIEL.

L'authenticité des prophéties d'Ézéchiel est universellement admise : « Il n'est pas douteux, dit de Wette, qu'Ézéchiel, qui parle presque toujours à la première personne, n'ait écrit lui-même ses prophéties [1]. » « Le livre d'Ézéchiel, dit Gesenius, est du petit nombre de ceux qui, du commencement à la fin, offrent une telle unité de style et de diction que cela seul suffit pour écarter tout soupçon d'interpolation dans aucune de ses parties [2]. » « Quant au livre d'Ézéchiel, dit M. Nöldeke, il est dans ses parties essentielles tel qu'il est sorti des mains du prophète [3]. » « Rien absolument, dit M. Kue-

[1] De Wette, *Lehrbuch der Einleitung in die Bucher des alten Testamentes*, § 224, 6e édit., Berlin, 1845, p. 344.

[2] W. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache*, p. 35.

[3] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 315.

nen, n'empêche qu'Ézéchiel ne se soit chargé lui-même de rédiger son livre de prophéties. D'un bout à l'autre, le livre est parfaitement authentique et les divers fragments s'y suivent dans un ordre simple et naturel [1]. » « L'ordre dans lequel ces morceaux sont arrangés est si simple et si naturel, et accuse un plan si bien conçu et si facile à découvrir qu'on est porté à croire, dit à son tour M. Reuss, que cet arrangement est dû à l'auteur lui-même [2]. »

Sans doute, si la critique négative est plus accommodante pour Ézéchiel que pour les autres prophètes, c'est parce qu'elle ne rencontre dans son livre aucun récit de miracles et qu'elle croit pouvoir expliquer par des prévisions ou par des artifices littéraires les prédictions qu'il renferme. Elle prétend même que l'étude d'Ézéchiel a été négligée par les croyants, parce qu'il ne satisfait pas leur goût pour les rapprochements mystiques. « A tous égards, il mérite d'être connu de plus près, dit M. Reuss. Par un singulier caprice des études appliquées à la littérature et à la religion des Israélites, il l'est beaucoup moins que ses collègues; probablement parce que les commentateurs chrétiens ont moins trouvé chez lui que chez les autres ce qu'ils cherchaient de préférence dans les textes hébreux : des rapports directs, vrais ou prétendus, avec les faits et les idées de l'Évangile [3]. »

La vérité, c'est que l'étude et l'explication d'Ézéchiel n'ont été négligées ni par les Pères ni par les docteurs

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 371.
[2] Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 6.
[3] Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 6.

de l'Église, mais Isaïe, par exemple, a attiré davantage leur attention, parce que le premier des grands prophètes est en quelque sorte, comme on l'a dit avec raison, l'Évangéliste de l'Ancien Testament. La mission d'Ézéchiel, de même que celle de Jérémie, se rapportait plus exclusivement à ses contemporains, qu'ils étaient chargés l'un et l'autre de consoler et de soutenir dans les tribulations de la captivité [1], tandis que celle d'Isaïe embrassait tous les temps. Du reste, ils ont tous été également prophètes et au même titre, recevant les uns et les autres des révélations surnaturelles. Sur ce dernier point, les rationalistes refusent le don de Dieu à Ézéchiel comme aux autres, mais c'est de parti pris et sans pouvoir en donner d'autre preuve que l'impossibilité prétendue du surnaturel. Voici ce que dit M. Reuss à ce sujet :

Nous savons d'une manière générale la date de son livre [d'Ézéchiel], ou plutôt les dates de plusieurs des fragments qui le composent... Il y a cependant une réserve à faire au sujet de ces données chronologiques: non pas précisément en tant qu'elles doivent servir à déterminer d'une manière générale l'époque du prophète, mais bien en tant qu'on en voudrait conclure que celui-ci a su, pour ainsi dire, jour par jour, sur les rives du Kebar, ce qui se passait au pied de la montagne des Oliviers. Il est vrai qu'il y a des passages qui se prêtent à une pareille interprétation, qui semblent même l'exiger : mais nous estimons que des rappro-

[1] Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 345 et suiv.

chements de ce genre, qui indiquent, pour la composition de tel morceau relatif à un événement qui se passe en Judée, le jour même où cet événement s'est produit à plus de cent lieues de distance, appartiennent à la fiction poétique. Nous verrons bientôt que de toutes les facultés de l'esprit, l'imagination est celle qu'Ézéchiel met le plus à contribution dans ses écrits[1].

Le prophète qui a décrit les mystérieux Chérubins et la vision des ossements desséchés avait sans doute une imagination puissante, mais ce qu'il décrit, Dieu le lui avait montré. Il n'est pas permis d'altérer le sens de ses paroles; elles « exigent » qu'on les prenne dans un sens prophétique; il suffit de les lire pour s'en convaincre et ses contemporains ne l'auraient pas regardé comme un grand prophète, si ses prédictions n'avaient été qu'une « fiction poétique. » Jamais les Anglais qui vivaient du temps de Milton n'eurent l'idée de le prendre pour prophète, parce qu'il faisait prédire à Adam, par un artifice poétique, les principaux événements qui devaient arriver à sa race jusqu'à l'époque où le poète écrivait le *Paradis Perdu*. Aucun homme sans préjugés ne pourra lire les prophéties d'Ézéchiel sans se convaincre que celui qui les a rédigées se croyait réellement prophète.

[1] Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 4-5.

CHAPITRE II.

OBJECTIONS CONTRE LES PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL.

Les rationalistes ne formulent point d'ailleurs d'objections de détail contre les oracles d'Ézéchiel, mais les incrédules du siècle dernier l'ont souvent pris à parti et leurs sarcasmes contre ce prophète sont si connus qu'il est nécessaire d'en dire quelques mots. Nous avons déjà vu, dans l'histoire des attaques contre la Bible, que Tindal jugeait inacceptable une partie des récits contenus dans le livre de ce prophète, parce qu'ils renferment des commandements indignes de Dieu ou d'une exécution impossible, tels que, par exemple, l'ordre de dessiner Jérusalem sur une tablette d'argile pour en figurer le siège[1]. Une brique retrouvée à Babylone et représentant le plan de cette ville, traversée par l'Euphrate, a montré que le fait était non seulement possible, mais tout à fait conforme aux usages de la Chaldée[2].

Les plaisanteries du même incrédule anglais, renouvelées avec de longs développements par Voltaire[3], sur ce

[1] Voir t. II, p. 134-135.

[2] Voir Figure 30, t. II, p. 135, reproduisant la partie qui reste de ce plan de Babylone.

[3] Voir t. II, p. 135, 283-285.

qu'on a appelé le déjeuner d'Ézéchiel[1], afin de montrer que le commandement fait au prophète était indigne de la divinité, sont d'une insigne mauvaise foi ou accusent une grande ignorance des coutumes de l'Orient. Lorsque Dieu prescrit à son prophète de se servir d'excréments humains desséchés, en guise de combustible pour faire du feu, afin de marquer la pénurie extrême à laquelle on sera réduit, et que, à cause de la répugnance que témoigne Ézéchiel, il lui permet d'y substituer des excréments de bœuf, cette conduite de Dieu peut nous surprendre, mais elle n'étonne aucunement les Orientaux qui ont la coutume de préparer tous les jours leur pain avec ce combustible. En Égypte, aux environs du Caire, à Hubbah, et au Caire même, j'ai vu des femmes pétrir, avec un peu de terre et de la paille, de la fiente de vache, sous forme de galettes rondes, destinées à tenir la place du bois qui est très rare. A Nazareth, j'ai vu également des femmes piétiner la fiente de vache dans le même but et un four qu'on chauffait avec le même combustible pour y cuire le pain. Rien n'est plus commun que cet usage dans une grande partie de l'Asie. Dans l'Inde, il a même une sorte de caractère sacré.

« Pour construire un bûcher [funéraire dans l'Inde méridionale], on dispose au fond de la petite cavité [creusée préalablement] et sur toute sa longueur, une série de bûchettes de bois (bois de sandal pour les riches Hindous), rangées transversalement, que l'on recouvre d'une couche de *bouses* (de bœuf ou de vache),

[1] Ezech., IV, 9-15.

aplaties et desséchées; c'est le meilleur combustible ; il est en outre sacré, c'est le *purificateur* par excellence. Les femmes hindoues sont chargées de sa récolte, et malgré les nombreux bijoux et les riches vêtements qui les recouvrent, elles ne craignent pas de le ramasser dans les rues et sur les routes, et après l'avoir roulé dans la poussière, elles le portent majestueusement dans leurs mains jusqu'à leurs habitations, sur les murs desquelles elles l'aplatissent pour le faire sécher au soleil. La plupart des cases indiennes possèdent cet ornement d'un nouveau genre[1]. »

Au mois d'avril 1888, j'ai vu à Tarse, la patrie de saint Paul, un grand nombre de murs plaqués, d'une manière analogue, de bouses de vache qu'on fait ainsi sécher pour l'utiliser ensuite comme combustible[2]. Les usages locaux expliquent donc bien naturellement « le déjeuner d'Ézéchiel[3]. »

On a cherché aussi à tourner en ridicule l'ordre donné à Ézéchiel de manger un livre[4], de dormir 390 jours sur le côté gauche et 40 jours sur le côté droit[5], de déménager tous les meubles de sa maison pendant le jour et d'en sortir lui-même le soir par un trou percé

[1] J. Philaire, *La crémation dans l'Inde méridionale*, dans *La Nature*, 1885, II, p. 100-101.

[2] Bullet a cité tout au long, dans ses *Réponses critiques*, t. II, édit. de 1826, p. 176-184, plusieurs voyageurs qui rapportent des choses semblables. Voir aussi *Manuel biblique*, 7e édit., n° 1030, t. II, p. 586.

[3] Ezéch., IV, 12-15.

[4] Ezech., IV, 4-6.

[5] Ezech., XII, 3-7.

dans la muraille[1]; mais ce sont là des symboles et des prophéties d'action, destinés à frapper plus fortement que de simples paroles l'imagination de la multitude. Rien n'oblige d'ailleurs de les prendre rigoureusement au pied de la lettre, en particulier la manducation du livre. Beaucoup de commentateurs croient que tout cela n'eut lieu qu'en vision. « [Ézéchiel], dit M. Kuenen, a souvent recours à des tableaux ou à des actes symboliques qui sont ordinairement en rapport avec les visions prophétiques dont il nous fait part. Ces actes symboliques sont pour la plupart de telle nature que le prophète ne peut guère être censé les avoir réellement accomplis[2]. » Les interprètes catholiques ne pensent pas autrement.

[1] Sur l'objection de Voltaire tirée d'Ézéchiel, XXXIX, 17-20, voir ce que nous avons dit, t. II, p. 278-281.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 332.

SECTION IV.

DANIEL.

CHAPITRE PREMIER.

ATTAQUES DES RATIONALISTES CONTRE LES PROPHÉTIES DE DANIEL.

Les critiques rationalistes rejettent d'un commun accord l'authenticité du livre de Daniel[1]. Il renferme des prédictions très circonstanciées; il ne peut donc avoir été composé, d'après eux, que *post eventum,* lorsque les événements dont il parle étaient déjà accomplis. Écoutons M. Kuenen :

L'auteur du livre de Daniel ne voit pas plus loin que la mort d'Antiochus Épiphane, événement... qui selon lui coïncide avec la venüe du Messie. Ce résultat exégétique nous permet d'arriver à une conclusion certaine sur la date du livre de Daniel. Et d'abord, les divers faits que nous venons de signaler sont absolument incompatibles avec l'hy-

[1] Le livre de Daniel a été attaqué dès le troisième siècle par Porphyre. Voir l'exposé que nous avons fait de ces attaques, t. I, p. 172-176.

pothèse traditionnelle qui maintient l'authenticité de ce livre... Si l'auteur est Daniel, il n'a pu connaître l'avenir que grâce à une révélation directe de Dieu; mais dès lors, les erreurs où il tombe doivent nécessairement être attribuées à la même source, conséquence fatale à laquelle on ne peut échapper qu'en ayant recours à des hypothèses gratuites ou à des explications forcées. Souvent l'auteur ignore ou connaît mal les événements contemporains ou à peu près contemporains de l'époque de Daniel. L'hypothèse traditionnelle pourra-t-elle jamais espérer rendre compte d'un phénomène si surprenant pour elle? — Nous ne sommes heureusement pas obligés de nous contenter de ce résultat purement négatif. En résumant les faits..., nous verrons que la date du livre se révèle d'elle-même. L'auteur connaît à merveille les principaux événements du règne d'Antiochus Épiphane (175-163 avant J.-C.), pour autant du moins que ceux-ci concernent la Palestine; le culte du temple a déjà été interrompu, le petit autel idolâtre a été établi (25 chisleu 167 avant J.-C.); le commencement de la révolte des Maccabées (166 avant J.-C.) est pour l'auteur un fait encore récent; en revanche, Judas Maccabée n'a pas encore remporté sa victoire sur Lysias (164 avant J.-C.)[1]; le rétablissement du culte dans le temple (le 25 chisleu de l'an 164) n'a pas encore eu lieu. Que faut-il en conclure, sinon que le livre de Daniel a dû être écrit en l'an 165 avant J.-C.[2]?

[1] « Voir ch. XI, 34; après cette défaite on aurait pu dire difficilement du parti de Juda qu'il n'était *qu'un petit secours* pour les pieux Israélites. En 165 avant J.-C., cette expression se comprend bien mieux. » — Il faut convenir que les rationalistes se contentent de bien peu de chose pour établir leurs dates.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 553-555. Voir un langage semblable dans Reuss, *Daniel*, p. 227.

Telle est donc l'argumentation des rationalistes. L'auteur du livre de Daniel est inexactement renseigné sur l'époque où a vécu le personnage de ce nom; il lui est donc postérieur. Au contraire, il est parfaitement au courant des événements qui signalèrent les commencements de la guerre de l'indépendance sous les Machabées; donc il a vécu à cette époque. C'est le raisonnement que nous rencontrons toujours sous la plume des incrédules : la prophétie est impossible : par conséquent les soi-disant prédictions qui annoncent des faits historiques ont été écrites seulement lorsque ces faits étaient déjà accomplis.

Dans le cas présent, nous reconnaissons que Daniel a bien connu l'histoire des Machabées, parce que Dieu la lui a révélée, mais nous affirmons qu'il n'a pas moins exactement connu et décrit l'histoire de son temps, celle de Nabuchodonosor et de la chute de Babylone sous les coups de Cyrus. La Providence, pour justifier son prophète, a permis que l'assyriologie, pendant ces dernières années, ressuscitât un passé lointain, afin de montrer à tous les yeux l'exactitude des tableaux contenus dans le livre de Daniel. Grâce aux découvertes assyro-chaldéennes, nous pouvons démontrer maintenant que les prétendues erreurs de ce prophète n'étaient que les erreurs de ses critiques. L'ignorance seule peut lui reprocher aujourd'hui de manquer à la vérité historique. La critique négative a la prétention de ne parler qu'au nom de la science et, parmi ses adeptes, les Reuss, les Kuenen, qui se font une spécialité de la science des Écritures, ne connaissent pas les décou-

vertes modernes qui justifient d'une manière si éclatante la véracité de Daniel! Même les assyriologues imbus de rationalisme se gardent bien de répéter les objections que répètent encore les autres incrédules [1] et ceux qui ne nient point le surnaturel rendent hommage à l'exactitude des descriptions du prophète.

Le livre de Daniel se divise en deux parties. Les six premiers chapitres sont historiques et consacrés au récit d'événements divers. Les six chapitres suivants renferment des visions prophétiques [2]. Un appendice en grec, formant deux chapitres, raconte l'histoire de Susanne et celle de Bel et du dragon. Voici ce que dit M. François Lenormant sur les six premiers chapitres de Daniel : « Je dois avouer qu'une partie des arguments invoqués par Corrodi, Eichhorn, Jahn, Gesenius, de Wette, Lengerke, Ewald et Hitzig [contre le livre de Daniel] m'ont paru longtemps irréfutés. J'acceptais leur opinion et je l'ai même imprimé [3]... Des raisons uniquement et purement scientifiques... m'ont amené à changer d'opinion...

[1] Voir, par exemple, l'édition de l'*Einleitung* de L. de Wette, donnée par M. Schrader, p. 494.

[2] Bertholdt attribuait le livre de Daniel à neuf auteurs différents, *Einleitung*, p. 1543 et suiv. Aujourd'hui, la critique négative elle-même reconnaît l'unité de composition de ces deux parties, quoique certains chapitres soient en hébreu et d'autres en araméen, et quoique l'auteur parle tantôt à la troisième et tantôt à la première personne. Ed. Reuss, *Littérature politique et polémique*, *Daniel*, p. 211-212. Il conclut, p. 212 : « L'ouvrage entier est de la même main. » Kuenen s'exprime d'une façon semblable, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 519.

[3] Dans le *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, t. II, p. 243.

et à en revenir aux données de la tradition... Ma conviction nouvelle s'est formée sur l'étude des textes cunéiformes, dont le contrôle avait manqué pour le jugement, qu'il y a maintenant, je crois, nécessité de reviser... Plus je lis et je relis le livre de Daniel, en le comparant aux données des textes cunéiformes, plus je suis frappé de la vérité du tableau que les six premiers chapitres tracent de la cour de Babylone et des idées spéciales au temps de Nabuchodonosor; plus je suis pénétré de la conviction qu'ils ont été écrits à Babylone même et dans un temps encore rapproché des événements; plus je rencontre enfin d'impossibilités à en faire descendre la rédaction première jusqu'à l'époque d'Antiochus Épiphane [1]. »

M. Ménant dit de même : « Le livre qui porte le nom de Daniel et dont on a critiqué la rédaction n'en renferme pas moins des détails précis sur la position des Juifs pendant la captivité de Babylone, et ces faits paraissent aujourd'hui empreints d'une grande vérité... Tout ce que nous avons dit à propos du livre de Baruch [2] sur les faits matériels que l'auteur inspiré avait constatés s'applique au livre de Daniel... Son livre... décrit ce qu'il a vu, les événements auxquels il s'est trouvé mêlé; nous pouvons ajouter qu'il parle un langage qu'on ne comprendrait plus si ses paroles avaient été prononcées dans un milieu différent... Les faits qu'il décrit sont exacts;... le récit de ses visions mêmes était conforme

[1] Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1875, p. 170-171. 188.

[2] Voir plus haut, p. 147-252.

aux idées qui avaient cours de son temps... Le livre de Daniel... rapporte des traits de la civilisation chaldéenne, au temps de Nabuchodonosor, avec une exactitude à laquelle une rédaction apocryphe n'aurait pu atteindre[1]. »

Ces témoignages suffiraient déjà par eux-mêmes pour réfuter les objections de critiques qui n'ont aucune compétence spéciale en assyriologie, comme MM. Kuenen et Reuss[2]; mais il ne sera pas inutile de montrer en détail la fausseté de leurs allégations[3]. Nous allons examiner d'abord les objections formulées contre les six premiers chapitres de Daniel, c'est-à-dire contre les faits historiques qui forment la première partie de ce livre.

[1] J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 239-240.

[2] M. Reuss résume sommairement, *Daniel*, p. 224, toutes les objections que nous allons voir exposées plus longuement par M. Kuenen.

[3] Nous considérerons surtout ici le livre de Daniel par rapport aux objections des rationalistes ; nous avons montré en détail l'exactitude de ce livre au point de vue historique dans *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 421-576. Voir aussi *Manuel biblique*, 7e édit., nos 1053-1064, t. II, p. 604-617.

CHAPITRE II.

AUTHENTICITÉ DE LA PREMIÈRE PARTIE DU LIVRE DE DANIEL.

La première difficulté qu'on soulève contre le récit de Daniel n'est point tirée de l'histoire de la Chaldée mais de celle des Juifs. Elle est exposée en ces termes par M. Kuenen :

L'auteur rapporte[1] que, la troisième année du règne de Jéhojakim [Joakim], Nébucadnetzar prit Jérusalem, enleva une partie des vases sacrés du temple et emmena captifs à Babylone quelques-uns des habitants les plus considérables de la capitale, peut-être même la personne du roi. Nous savons cependant, par le livre de Jérémie, que rien de pareil ne s'est passé sous le règne de Jéhojakim, et, dans tous les cas, qu'aucun événement de ce genre n'a eu lieu la troisième année de ce règne. Il est vrai qu'un passage assez vague du second livre des Chroniques[2] semblerait impliquer la vérité des faits ici relatés; mais ce passage mérite bien peu de confiance, et il est fort probable que l'auteur du livre de Daniel s'est laissé induire en erreur par la donnée inexacte du livre des Chroniques[3].

[1] Dan., I, 1-4.
[2] II Par., XXXVI, 6-7.
[3] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 555-556.

« Rien de pareil ne s'est passé sous le règne de Jéhojakim. » Voilà une affirmation bien extraordinaire. Sans parler du témoignage formel des Paralipomènes, qui ont un tout autre poids que la critique négative moderne, j'ouvre les livres des Rois et j'y lis : « En ces jours-là monta Nabuchodonosor roi de Babylone et Joakim lui fut assujetti pendant trois ans, et il se révolta de nouveau contre lui, et Jéhovah envoya contre lui des troupes de Chaldéens et des troupes d'Araméens et des troupes de Moabites et des troupes d'Ammonites [1]. » Nabuchodonosor fit donc la guerre à Joakim. Sur cette guerre, les livres des Paralipomènes nous donnent plus de détails que les Rois, comme pour l'histoire de Manassé [2], mais ce que nous lisons dans le texte que nous avons reproduit suffit pour expliquer ce que rapporte le livre de Daniel, car les rois de cette époque ne faisaient jamais de guerre et n'imposaient jamais de tribut sans emporter des vases précieux et emmener des captifs [3]. Toutes les inscriptions cunéiformes relatives aux campagnes militaires en font foi, et le nier ce serait nier la lumière du jour [4]. Si les faits historiques du livre de Daniel avaient été imaginés par un faussaire, il aurait naturellement plutôt pensé à la déportation sous Sédécias, qui était plus célèbre, ou à celle qui eut lieu sous

[1] II (IV) Reg., XXIV, 1-2.

[2] Voir ce qui a été dit t. IV, p. 511-517.

[3] Dan., I, 1-4.

[4] On peut voir les nombreuses inscriptions de ce genre citées dans la *Bible et les découvertes modernes*, en particulier celle de Nabuchodonosor, 5e édit., t. IV, p. 418.

Jéchonias, dont fit partie Ézéchiel[1] : c'est la vérité seule qui a fait marquer par l'auteur la troisième année du règne de Joakim.

Mais, prétend M. Kuenen, « nous savons par le livre de Jérémie que rien de pareil ne s'est passé sous le règne de Jéhojakim. » Cette affirmation n'est pas moins fausse que la précédente. Jérémie prédit expressément dans ses prophéties la campagne de Nabuchodonosor, dans laquelle Daniel fut emmené captif; la plupart des commentateurs s'accordent à le reconnaître[2], et il suppose d'autant plus certainement à cette époque une première déportation que c'est à cette date (606 avant J.-C.) que commencent les soixante-dix ans de la captivité de Babylone, dont la prédiction l'avait particulièrement rendu célèbre parmi ses contemporains.

Après avoir contesté la date de la déportation de Daniel, M. Kuenen conteste encore ce qui nous est raconté de son éducation et de la première partie de sa vie.

D'après le chapitre Ier[3], Daniel et ses trois amis auraient été admis dans le corps des sages Babyloniens. Est-ce que vraiment les Chaldéens leur auraient donné accès dans leurs rangs[4] ?

[1] Ezech., I, 2.

[2] Jér., XXV, 1. Cette prophétie est datée de l'an 4 de Joakim et Daniel, I, 1, porte la 3e année de Joakim ; mais on sait que la manière de dater l'avènement des rois au trône n'était pas uniforme, les uns comptant comme première année du règne l'année incomplète de l'avènement à la royauté et les autres n'en tenant pas compte ou comprenant dans la première année du règne toute l'année pleine suivante. Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. II, n° 980, p. 545.

[3] « Comp., II, 13. »

[4] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 558.

Oui, sans doute. Il ne faut pas se figurer que les Chaldéens eussent les mêmes idées et les mêmes manières de faire que nous. On avait coutume de se pourvoir d'esclaves de différentes nations et quand des enfants captifs avaient été élevés à la chaldéenne, on les regardait comme des Chaldéens. Les rois avaient d'ailleurs besoin de garder auprès d'eux des officiers originaires des pays dont ils s'étaient rendus maîtres. Quand la critique a contesté ce trait de l'histoire de Daniel, elle ne se doutait pas que les monuments assyro-chaldéens allaient nous fournir la preuve qu'on faisait entrer des étrangers dans les écoles royales. Or voici ce qu'ils nous apprennent : on choisissait des fils de bonne famille encore jeunes et on les instruisait dans les écoles du palais avec les indigènes. Sennachérib nous raconte accidentellement qu'un jeune Chaldéen, nommé Belibni, avait été ainsi élevé à Ninive, dans le palais, par les soins de Sargon et placé ensuite par lui-même sur le trône de Babylone :

Belibni, fils d'un sage du voisinage de Suanna, qui comme un jeune enfant dans mon palais avait été élevé, sur le royaume des Sumir et des Akkad, je l'établis[1].

L'usage d'introduire des étrangers à la cour et de leur confier ensuite les plus hautes fonctions est donc constaté par les documents cunéiformes.

Autre objection. Dans une fête idolâtrique, racontée

[1] Sennachérib, *Cylindre de Bellino,* ligne 13 ; G. Smith, *History of Sennacherib*, p. 27.

par Daniel, se trouve l'énumération d'un certain nombre d'instruments de musique. Quelques-uns portent des noms grecs. Les rationalistes veulent conclure de là que le livre où nous lisons ces mots grecs n'a été écrit que sous la domination macédonienne, longtemps après l'époque de Daniel. C'est ce que dit, entre autres, M. Reuss :

Dans cette énumération, il y a trois mots d'origine grecque, la guitare (*kitharis*), la harpe (*psaltérion*) et la cornemuse (*symphonia*)[1]. L'emploi de pareils mots trahit l'époque de l'auteur[2].

Plusieurs critiques ajoutent un quatrième instrument, la sambuque (*sabkâ*). M. Reuss l'exclut avec raison, parce que c'est certainement un mot oriental et non grec[3]. Athénée et Strabon disent expressément que cet instrument est d'origine syrienne, c'est-à-dire sémitique[4]. Il y a donc au plus trois mots dont on peut accepter l'origine grecque. Pour expliquer comment ils se trouvent dans Daniel, il est à propos de remarquer tout d'abord que ces instruments étaient connus dans l'Asie antérieure dès avant l'époque de Nabuchodonosor. Les Assyriens et les Chaldéens avaient un goût très

[1] L'identification des noms originaux avec des noms d'instruments modernes est très contestable, mais M. Reuss déclare que « les termes français sont pris au hasard. »

[2] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 238.

[3] Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 935.

[4] Voir *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. Didot, t. VII, p. 50, où sont réunis tous les textes sur la σαμβύκη.

prononcé pour la musique; ils ont souvent représenté des musiciens sur leurs monuments. Un bas-relief d'Assurbanipal, entre autres, nous montre une troupe de musiciens où nous voyons sept joueurs de harpe; puis au milieu d'eux deux joueurs de la double flûte; un autre musicien, le troisième à gauche, joue d'un instrument usité encore en Orient et appelé *santur*[1]. Ce nom de *santur* paraît n'être qu'une abréviation du mot *pesanterîn*, par lequel l'auteur sacré désigne ici le *psaltérion*[2]. Sur d'autres bas-reliefs, nous voyons figurés les autres instruments dont parle Daniel.

Il n'y a donc pas d'anachronisme dans son récit quant aux choses. Y en a-t-il quant aux mots? On ne saurait le prouver. Pour l'établir, il faudrait qu'on pût démontrer que les Assyro-Chaldéens n'avaient eu avec les Grecs aucune relation, ni directe ni indirecte. Or, non seulement on ne peut le démontrer, mais le contraire est certain. Les Phéniciens furent tributaires des rois d'Assyrie d'abord et ensuite de Nabuchodonosor. Ce peuple commerçant répandait en Asie les produits des Grecs et, parmi ces produits, les instruments de musique, perfec-

1 Voir Figure 150, d'après A. Layard, *Monuments of Nineveh*, 2e série, pl. 48 et 49.

2 Dan., III, 5, 7, 10, 15. Voici la description que S. Augustin donne de la cithare et du psaltérion : « Cithara lignum illud concavum tanquam tympanum pendente testudine, cui ligno chordæ innituntur, ut tactæ resonent; non plectrum dico quo tanguntur, sed lignum illud dixi concavum cui superjacent, cui quodammodo incumbunt, ut ex illo cum tanguntur tremefactæ, et ex illa cavitate sonum concipientes, magis canoræ reddantur : hoc ergo lignum citharam in inferiori parte habet, psalterium in superiore. » *Enarr. in Ps.* XXXII, 5, t. XXXVI, col. 280.

150. — Musiciens susiens. Bas-relief d'Assurbanipal.

tionnés par les Hellènes, devaient être particulièrement recherchés des Asiatiques, grands amateurs d'harmonie. Comme il arrive toujours dans l'importation des marchandises exotiques, le nom étranger s'introduisait avec l'objet même et l'instrument gardait son nom grec à la cour de Nabuchodonosor.

Mais les Asiatiques ne connaissaient pas seulement les Grecs par intermédiaire. Nous savons par les auteurs anciens que les rois de Ninive avaient eu des rapports directs avec eux. Bérose raconte que Sennachérib vainquit une armée grecque en Cilicie [1]; Abydène nous apprend que le fils de Sennachérib, Asaraddon, qu'il appelle Axerdis, avait à sa solde des auxiliaires grecs [2]. Ces deux princes furent l'un et l'autre maîtres de Babylone. Nous trouvons d'ailleurs à Babylone même, et dans l'armée de Nabuchodonosor, le frère du poète Alcée, Antiménidas [3]. Quoi donc d'étonnant que des mots grecs fussent connus à la cour de Nabuchodonosor [4]?

Le miracle qui s'accomplit, à l'occasion de la fête dont nous venons de parler, en faveur des compagnons de Daniel et un miracle analogue qui sauva plus tard le prophète lui-même de la gueule des lions fournissent à M. Kuenen d'autres objections.

[1] Bérose, *Historicorum Græcorum Fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 504.

[2] Abydène, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, édit. Aucher, I, 53.

[3] Alcée, dans Strabon, XIII, II, 3. Cf. M. von Niebuhr, *Geschichte Assurs*, p. 206, 2; E. F. C. Rosenmüller, *Daniel*, 1832, p. 14.

[4] Sur les mots grecs du livre de Daniel, voir aussi *Archivio di letteratura biblica*, t. II, p. 90-93; Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, t. I, p. 83-106.

S'il faut en croire les chapitres III, VI [1], Nébucadnetzar aurait ordonné à tous ses sujets indistinctement, malgré toutes les différences d'origine et de religion, d'adorer une seule et même image; et Darius à son tour aurait publié un édit tendant à supprimer pendant un mois entier tout exercice de culte dans sa vaste monarchie; les deux rois auraient reconnu, sans aucune réserve, la souveraineté absolue du dieu d'Israël, et cela sans que des événements aussi prodigieux eussent laissé la moindre trace dans la littérature ou dans l'histoire. [Ces] chapitres... [2] contiennent encore d'autres invraisemblances; la statue que fait élever le roi aurait été dix fois plus haute que large, et, malgré ses proportions colossales, elle aurait été entièrement d'or. La fosse aux lions aurait été une espèce de puits fermé au moyen d'une pierre [3].

Les faits sont un peu défigurés dans l'exposé qu'en fait M. Kuenen. « Les deux rois » n'avaient pas « reconnu, sans aucune réserve, la souveraineté absolue du Dieu d'Israël; » ils n'avaient pas abjuré le polythéisme et leur propre religion, ils avaient confessé seulement la puissance de Jéhovah, Dieu d'Israël, ce qui dans leur pensée se conciliait sans peine avec leurs croyances religieuses, parce que, d'après ces croyances, chaque peuple avait son dieu, dieu réel et véritable. Nabuchodonosor, dans la proclamation à son peuple, fait profession expresse de paganisme : il parle de Daniel, qui est

[1] Dan., III, 1-6, 28, 29 ; VI, 7-10, 26-28.

[2] Dan., III, 1 ; VI, 17, 18, 24.

[3] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 559-560.



151. — Le dieu Nébo.

appelé dans la langue chaldéenne, Baltassar « d'après le nom de mon Dieu[1] » (Bel), dit-il, « et il parle trois fois expressément « des dieux[2]. » Pour Darius, en louant le Dieu d'Israël, il fit ce que fit Cyrus lui-même, par rapport aux dieux babyloniens, comme nous l'attestent les inscriptions de ce prince récemment découvertes :

26. A l'œuvre de la réparation du sanctuaire de Marduk, le Dieu grand, je m'occupai.

27. A moi [Cyrus,] le roi, son adorateur, et à Cambyse, mon fils, le rejeton de mon cœur et à ma fidèle armée,

28. [Marduk] accorda gracieusement sa faveur...

35. Et tous les jours je priai Bel et Nébo[3], afin qu'ils

[1] Dan., IV, 5.

[2] Dan., IV, 5, 6, 15.

[3] Voir pour le dieu Bel, Figure 146, p. 149 et pour le dieu Nébo, Figure 151, la statue de ce dieu, d'après l'original du Musée Britannique. Nébo est debout, les mains jointes sur la poitrine. Il porte une longue barbe frisée et une longue chevelure qui lui retombe sur les épaules. Sa coiffure est ronde, légèrement pointue, et ornée de deux cornes, symbole de la force. Son vêtement est étroit, serré à la taille et laisse à nu, à partir du coude, ses deux bras, ayant chacun un bracelet en partie usé, mais dont on voit encore la rosette. Hauteur : $1^{m},65$. La statue a été trouvée à Nimroud. Douze lignes d'écriture cunéiforme sont tracées au-dessous de la ceinture, tout autour de la robe. En voici la traduction : « A Nébo, le haut protecteur, fils d'Ê-Saggil (temple), le puissant directeur (?), le prince honorable, fils de Nudimmut..., inspecteur des multitudes du ciel et de la terre, connaissant toutes choses, ouvrant les oreilles, conservant la tablette de roseaux, possesseur de tout, le gracieux, l'élevé, celui qui établit et fixe ceux qui sont avec lui, aimé de Bel, seigneur des seigneurs, dont la puissance n'a point d'égale, sans lequel aucun conseil n'est tenu dans le ciel ; le gracieux, qui rend le bien à celui qui lui est fidèle, qui habite à Ê-sida, qui est à Ca-

prolongeassent mes jours et augmentassent ma prospérité, et répétassent à Marduk, mon seigneur, que ton adorateur, Cyrus le roi, et son fils Cambyse[1]...

La fin manque, mais le passage que nous venons de citer prouve suffisamment que si Cyrus, adorateur d'Ahuramazda, parlait en ces termes de Marduk (Mérodach) et de Nébo, Darius pouvait parler comme il fait du Dieu véritable dans le livre de Daniel.

Pour ce qui regarde les difficultés de M. Kuenen contre la statue érigée par Nabuchodonosor, elles sont aussi réfutées par l'assyriologie. « Ce que nous devons relever, dit M. Ménant, au sujet de cet épisode, c'est l'érection d'une statue colossale en or dans la plaine de Babylone. Non seulement ce fait n'a rien d'impossible, mais encore il a eu sa réalité. Les gigantesques sculptures de Ninive nous en donnent la preuve. Quant au métal employé dans cette œuvre d'art, nous savons qu'il existait des statues analogues ; celle du sépulcre de Bélus avait quarante coudées et ce n'était pas assurément les seules

lah, le grand seigneur, son seigneur. Pour la vie de Binnirar (ou Rammannirar), roi d'Assyrie, son seigneur, et la vie de Sammuramat (Sémiramis), femme du palais, sa maîtresse, Bel-tarsi-illi, gouverneur de Calah, Hamedi, Sirgana, Temeni et Yaluna, pour le salut de sa vie, la longueur de ses jours, l'extension (?) de ses années, la paix de sa maison, afin qu'il n'ait aucun mal, ceci a fait faire et l'a donné. A qui (viendra) après (nous) : Ayez confiance en Nébo; ne vous confiez pas en un autre dieu. » Binnirar III ou Rammannirar régna de 812 à 783 avant J.-C. Voir *British Museum, Assyrian Antiquities*, 1886, p. 8.

1 H. Rawlinson, *Clay Cylinder of Cyrus the Great*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1880, p. 89.

statues qu'on ait élevées à cette époque. Enfin nous avons déjà signalé[1] l'infidélité d'un fonctionnaire qui, chargé de l'exécution d'une statue d'or, avait dérobé une partie de ce précieux métal[2]. » « Il n'y a rien d'invraisemblable, dit M. Oppert, dans l'existence d'une statue ayant 60 coudées (31 mètres 50) de hauteur et 6 coudées (3 mètres 15) d'épaisseur, d'autant plus que le nom de Doura, dans la campagne (*medînâh*) de Babylone, cadre avec les inscriptions aussi bien que la conformation actuelle de la ruine [d'el-Mokattat]... En voyant cette colline, on est immédiatement frappé de la ressemblance qu'elle présente avec le piédestal d'une statue colossale, par exemple celui de la Bavaria de Munich, et tout porte à croire que là se trouvait la statue dont [parle] le livre de Daniel[3]. »

Il faut remarquer du reste que le texte ne dit point que la statue fût en or massif. Il est probable que, comme beaucoup d'autres statues babyloniennes[4], elle était en terre cuite, revêtue de lames d'or plus ou moins épaisses. De plus, quand l'écrivain sacré nous dit que l'œuvre d'art, érigée par Nabuchodonosor, avait six coudées de large, il nous indique naturellement par là la largeur de la base. Les mesures données pour la hauteur ne doivent pas s'entendre non plus sans doute de la statue proprement dite, mais de l'ensemble du monument. Les

[1] Voir plus haut, p. 147.
[2] J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 244.
[3] J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, t. I, p. 239.
[4] Dan., XIV, 7 (Vulgate, 6); Baruch, VII, 50. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 612.

artistes des catacombes comprenaient le texte en ce sens que la statue était placée sur une colonne[1]. Mais, quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est certain que le récit de Daniel est parfaitement conforme à ce que nous savons à ce sujet des goûts et des coutumes des Babyloniens.

Enfin, en ce qui concerne la fosse aux lions, il est également certain que c'est encore là un trait de couleur locale. Les deux genres de supplices mentionnés dans le livre de Daniel, la fournaise et la fosse aux lions, étaient usités en Chaldée et en Assyrie. Les bas-reliefs des portes en bronze de Balawat représentent une fournaise où l'on a jeté des hommes vivants comme les compagnons de Daniel[2]. Les textes d'Assurbanipal nous apprennent qu'à l'exemple de son grand-père Sennachérib il condamnait ses ennemis à être dévorés par les lions :

6. Le reste des hommes vivants, au milieu des taureaux et des lions,

7. comme Sennachérib, le père de mon père, au milieu, jetait,

8. aussi moi, [suivant] ses traces, ces hommes

[1] Voir Figure 152. La statue érigée par Nabuchodonosor est placée au haut d'une colonne. A gauche, un guerrier chaldéen veut la faire adorer aux trois jeunes Hébreux qui refusent. — A droite, pour faire pendant à cette scène, l'artiste des catacombes, selon un usage commun, a représenté les trois mages offrant leurs présents à l'enfant Jésus que la Sainte Vierge, assise dans une *cathedra*, tient sur ses genoux. Catacombe de Saint-Callixte. Bosio, *Roma sotterranea*, Rome, 1746, t. II, p. 77.

[2] Voir *Manuel biblique*, Figure 42, 6e édit., nº 1050, p. 604.



152. — La statue d'or érigée par Nabuchodonosor. — La Très Sainte Vierge portant dans ses bras l'enfant Jésus qui reçoit les présents des Mages.

9. au milieu de [ces animaux], je jetai [1].

« La fosse aux lions devient pour nous, dit François Lenormant, un détail d'une exactitude et d'une précision topiques, en présence des admirables bas-reliefs de chasses d'Assurbanipal, transportés à Londres, où nous voyons amener sur le terrain, dans des cages, les lions gardés pour les plaisirs du roi [2]. »

Mais sans s'inquiéter des usages assyro-chaldéens, les rationalistes, et en particulier M. Kuenen, nient tous les faits les uns après les autres. La démence même de Nabuchodonosor est pour eux une fable :

Selon chapitre III, 31-IV, 34, Nébucadnetzar serait tombé dans ce qu'on appelle une *lycanthropie* et, contre toute analogie, cette maladie se serait prolongée durant sept ans [3], lui aurait fait manger de l'herbe et lui aurait fait croître « le poil comme celui de l'aigle et les ongles comme ceux des oiseaux. » Et encore, si l'auteur se fût arrêté là! Mais non, le roi lui-même a soin d'informer tous ses sujets de l'affreux état où il a passé. Chez aucun historien profane on

[1] F. Talbot, *Illustrations of the prophet Daniel from the Assyrian Writings*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. II, p. 363; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 166.

[2] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 192. — Nous avons reproduit un des bas-reliefs d'Assurbanipal dans le *Manuel biblique*, 6e édit., t. II, Fig. 44, p. 610, et plus en grand dans *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, Fig. 159, p. 537.

[3] « Dan., III, 20, 22, 29 comp. à VII, 25; XII, 7. » — Le texte dit « sept temps. » Il n'est pas certain que « temps » signifie année.

ne retrouve le moindre souvenir d'un pareil événement [1].

Alors même qu'on ne retrouverait aucun souvenir d'un pareil événement chez aucun historien profane, que s'ensuivrait-il? Que le fait raconté par Daniel n'est point véridique? Nullement. Combien de traits de l'histoire ancienne qui ne nous sont connus que par un témoignage unique et que personne ne révoque en doute? Aucune histoire proprement dite de Nabuchodonosor n'est parvenue jusqu'à nous [2]. Nous n'en connaissons que quelques traits épars. Il y a par conséquent bien des détails de sa vie qui nous sont inconnus, ou mal connus, ou connus seulement par un seul historien. Mais relativement à sa lycanthropie, si aucun écrivain de l'antiquité n'en a parlé d'une manière aussi circonstanciée que Daniel, il est difficile cependant de ne pas voir une allusion à cette maladie du grand roi dans un passage de Bérose échappé aux injures du temps, et où il nous dit que Nabuchodonosor, « étant tombé malade, changea sa vie [3]. » Abydène a conservé aussi le souvenir d'une tradition d'après laquelle le roi de Babylone aurait prédit la chute future de son royaume. Eusèbe de Césarée a inséré ce fragment dans sa *Préparation évangélique* [4], parce qu'il l'a considéré comme une confirma-

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 559.

[2] On sait qu'Hérodote a ignoré jusqu'à son vrai nom et l'a appelé Labynète, comme le dernier roi de Babylone. Hérodote, I, 188.

[3] Ναβουχοδονόσορος... ἐμπεσὼν εἰς ἀρρωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον. Bérose, dans Josèphe, *Cont. Apion.* I, 20. Voir sur ce sujet Frd. Keil, *Daniel*, p. 112-117.

[4] Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 41, t. XXI, col. 761; *Historicorum Græ-*

tion du récit de Daniel. Il est difficile en effet de ne pas y reconnaître un écho défiguré des événements racontés avec exactitude dans le prophète.

M. Kuenen est surtout choqué de ce que le grand roi de Babylone « mange de l'herbe; » de ce que son poil croît comme celui de l'aigle et ses ongles comme ceux des oiseaux. Cependant l'expérience constate et tous ceux qui ont visité des maisons d'aliénés ont pu remarquer que les fous sont souvent hirsutes. Il est aussi certain que les ongles, si on ne les taille point, se recourbent et deviennent assez semblables de cette manière à des griffes d'oiseaux [1]. Enfin les personnes atteintes de lycanthropie ou d'*insania zoanthropica,* se croyant changées en bêtes, se nourrissent quelquefois d'herbe comme les animaux herbivores. M. Rösch en cite un exemple entre autres dont il a été témoin lui-même dans un hospice du Wurtemberg [2]. Les médecins, loin de trouver à redire à la description de Daniel, en admirent au contraire l'exactitude [3].

Une objection tout autrement importante est tirée du

corum Fragmenta, édit. Didot, t. IV, p. 283. — « Mit diesem biblischen Berichte berürht sich eng die Erzählung des Abydenus bei Eusebius. » E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 431. Cf. Id., *Die Sage von Wahnsinn Nebukadnezar's*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. VII, 1881, p. 618-629.

[1] J'ai connu pendant plusieurs années un homme, mort en 1891, qui était atteint d'une maladie mentale et dont les ongles étaient en cet état ; sa barbe inculte rappelait aussi celle de Nabuchodonosor.

[2] G. Rösch, *Nabopolassar*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1861, t. XV, p. 521.

[3] Cf. Frd. Keil. *Commentar über Daniel*, 1869, p. 133-134.

silence de tous les auteurs anciens sur Baltasar, roi de Babylone. M. Kuenen écrit à ce sujet :

L'auteur rapporte[1] que la prise de Babylone par les Médo-Perses eut lieu sous le règne de Belsatzar, *fils de Nébucadnetzar*. Or le dernier roi des Chaldéens se nommait Nabonid, et n'était pas même parent de Nébucadnetzar. Il est impossible d'identifier Nabonid et Belsatzar, ou d'envisager ce dernier comme fils de Nabonid et son successeur au moment de la prise de Babylone. Le récit s'y oppose formellement, non moins que les données chronologiques qui se trouvent ailleurs dans le livre de Daniel[2]. Tout tend à prouver que notre auteur n'a connu que deux rois babyloniens, savoir Nébucadnetzar et Belsatzar[3].

Certainement, « il est impossible d'identifier Nabonid et Belsatzar » ou Baltasar, mais quand M. Kuenen dit qu'il « est impossible... d'envisager ce dernier (Baltasar) comme fils de Nabonid, » il est bien mal renseigné, et les monuments lui donnent le plus formel démenti, car Nabonide (ou Nabonahid) nous dit en toutes lettres dans ses inscriptions que Baltasar était son fils aîné. Dans une prière adressée au dieu Sin (la lune), ce prince s'exprime ainsi :

24. *U* *ša* *Bîl-šar-usur*
Et en ce qui concerne Baltasar

[1] Dan., v, 2, 11, 13, 18, 22, 30 ; vi, 1.
[2] Dan., vii, 1 ; viii, 1, 27.
[3] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. ii, p. 556.

25. *habal riš- tu- u*

[mon] fils premier-né

26. *ši- it lib- bi- ya*

le rejeton de mon cœur

27. *pu- luḥ- ti ilu u- ti- ka rabîti*

la crainte de ta divinité grande

28. *lib- bu- uš- su uš- kin- ma*

place dans son cœur

29. *ai ir- ša -a*

afin qu'il ne s'adonne pas

30. *ḥi- ti- ti*

au péché.

31. *la li- 'i -din gam -bi*

que vers l'injustice il ne décline pas [1].

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 68, col. II ; F. Talbot, *Records of the past*, t. V, p. 148.

Il résulte du livre de Daniel que Baltasar commandait à Babylone pendant le siège de cette ville par Cyrus, et qu'il occupait, non pas le premier, mais le second rang, dans le royaume; car, voulant donner au prophète la plus haute récompense qui soit en son pouvoir, c'est-à-dire la première place après lui, il lui dit qu'il le fera « le troisième » du royaume[1], ce qui prouve qu'il n'est lui-même que le second. Les inscriptions de Nabonide expliquent et confirment tous ces détails. Ce monarque était alors hors de la ville; il en avait laissé le commandement à son fils aîné, qui se trouvait ainsi chargé seul de la défense de la capitale et remplissait les fonctions de roi. Ce que nous dit de Baltasar le livre de Daniel est d'autant plus remarquable et d'autant plus concluant en faveur de son authenticité qu'aucun historien ancien ne nous avait conservé le nom du fils de Nabonide et qu'il ne nous était connu que par les écrits du prophète juif, avant qu'il eût été retrouvé ces dernières années dans les inscriptions cunéiformes du roi son père. On voit donc combien les accusations rationalistes portent à faux et comment les détails dont on voulait tirer des objections se transforment en preuves[2].

La seule chose vraie dans l'objection des rationalistes, c'est que Baltasar n'était pas « fils de Nabuchodonosor » dans le sens propre du mot, mais il n'en faut pas conclure que le livre de Daniel est inexact sur ce point. Même

[1] Dan., v, 16.

[2] M. Schrader, qui est rationaliste, reconnaît l'exactitude de tout ce que dit le livre de Daniel au sujet de Baltasar, dans la 2e édition des *Keilinschriften und das alte Testament*, p. 434-435.

dans nos langues aryennes, le mot de fils ne se prend pas toujours dans le sens strict et il peut signifier petit-fils ou descendant. Ainsi en français, nous disons que Louis XVI était fils de saint Louis. Or, M. Kuenen n'ignore pas que cette manière était d'un usage bien plus fréquent dans les langues sémitiques. Cette expression s'explique donc aisément[1], car il est probable que Baltasar avait du sang de Nabuchodonosor dans les veines[2]. Il serait d'ailleurs possible que le nom de Nabuchodonosor fût ici corrompu et qu'il eut été mis, par la faute des copistes, à la place de celui de Nabonahid, qui commence, comme le précédent, par le nom du dieu Nabo ou Nébo, mais qui était aussi inconnu que celui de Nabuchodonosor était célèbre. Enfin rien n'empêcherait à la rigueur d'entendre le mot fils dans le sens de successeur, comme quand les inscriptions assyriennes disent que Jéhu était fils d'Amri, quoique Jéhu et Amri n'eussent aucun lien de parenté.

La dernière objection historique de M. Kuenen et des rationalistes en général est tirée de ce que dit Daniel sur Darius le Mède.

L'auteur rapporte qu'après la prise de Babylone, le maître de l'Asie fut Darius le Mède, fils d'Ahasvérus[3], ce

[1] Nulle part il n'est dit en propres termes : « Baltasar, fils de Nabuchodonosor, » mais « Nabuchodonosor, ton père, » « toi, Baltasar, qui es son fils. » Dan., v, 11, 18, 22. Cette manière de parler est encore plus vague que la locution : un tel, fils d'un tel.

[2] Il pouvait être petit-fils de Nabuchodonosor par sa mère. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 505.

[3] Dan., VI, 1 suiv.; comp. IX, 1 ; XI, 1.

qui est en contradiction avec les renseignements les plus authentiques de l'antiquité profane et même avec d'autres passages de l'Ancien Testament. On a essayé en vain d'appuyer cette donnée de notre livre par le récit de Xénophon sur Cyaxare II; mais ce récit ne saurait servir aux défenseurs de l'historicité du fait en question, quand même le livre où il se trouve, la *Cyropédie*, véritable roman historique, mériterait une plus grande confiance. En rapprochant ce que le livre de Daniel nous apprend sur Darius le Mède, des idées de l'auteur sur la succession des quatre monarchies, il devient très douteux que le roi Darius ait jamais existé[1].

Quoi qu'il en soit de Xénophon et de sa *Cyropédie*, tout ce que nous avons vu jusqu'à présent nous montre que Daniel était très exactement renseigné sur ce qui touche à l'histoire de Babylone et toutes les présomptions sont par conséquent en sa faveur. Le silence des auteurs anciens sur Darius le Mède, après l'exemple de Baltasar, que nous venons de voir, ne prouve rien contre son existence. Ce nom de Darius n'a pas encore été retrouvé dans les monuments cunéiformes, mais l'épigraphie assyrienne n'en est guère qu'à ses débuts et ce qui n'a pas été découvert encore peut l'être au premier moment. En attendant, un fait particulier mérite d'être signalé. Une tablette babylonienne porte :

Gu- ba- ru *piḫati- su*
Gobrias son gouverneur

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 556-557.

piḥati ina E- ki ip- te- qid

(et) des gouverneurs dans Babylone il établit[1].

Ce gouverneur exerce une sorte de pouvoir royal. « J'en trouve un indice, dit François Lenormant, dans ce fait significatif que sur les contrats babyloniens et chaldéens en écriture cunéiforme, Cyrus n'est qualifié de *roi de Babylone, roi des nations,* qu'à partir de l'an 3, compté depuis la prise de la cité; dans les contrats de l'an 1 et de l'an 2, il est appelé seulement *roi des nations*[2]. » Cette hypothèse peut, il est vrai, n'être pas fondée, mais, en tout cas, les objections des incrédules ne reposent sur aucune preuve et ne sauraient par conséquent prévaloir contre le témoignage du livre de Daniel qui nous apparaît en tout si bien renseigné sur les mœurs et sur l'histoire de Babylone[3].

[1] Tablette de la prise de Babylone, verso, col. 2, ligne 20. *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. VII, 1882, p. 166.

[2] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 181-182. — Nous devons remarquer cependant qu'on a trouvé depuis des contrats de l'an 2 de Cyrus, « roi de Babylone. »

[3] A cause de la tendance innée de tous les copistes à substituer un nom connu à un nom qu'ils ont de la peine à déchiffrer, il est très possible que le nom de Darius, Dan., VI, 1, soit altéré et qu'il faille lire à la place Gubaru ou un autre.

CHAPITRE III.

AUTHENTICITÉ DES VISIONS DE DANIEL.

Les visions prophétiques de Daniel ne peuvent naturellement pas trouver grâce devant le rationalisme. S'il rejette toute espèce de prédiction, à plus forte raison doit-il rejeter les prédictions de Daniel, qui sont si précises et si circonstanciées. C'est sur ce motif que s'appuie en effet M. Reuss :

Des doutes non moins graves nous sont suggérés par la nature même des prédictions qui forment la substance principale de cet écrit. Voici un prophète qui ne se borne pas, comme tous les autres, à décrire en contours généraux les péripéties suprêmes du monde, mais qui en sait les moindres détails. Les autres peignaient l'avenir d'une manière pittoresque, il est vrai, et leurs tableaux étaient assez hauts en couleur; mais ils se contentaient d'écraser les ennemis de leur nation d'une manière sommaire, et ce qui plus est, toutes les éclatantes victoires du droit, de la vertu et de la vérité, dont ils offraient la perspective à leurs lecteurs, étaient annoncées pour le lendemain, ou du moins il n'y avait pas, dans leurs prévisions, de quoi remplir un intervalle quelconque entre le moment présent et la fin désirée. Ici, c'est tout autre chose. La perspective de Daniel s'étend

à des siècles, et son regard, plongeant dans un avenir caché à tous les autres mortels, est d'autant plus sûr et plus pénétrant, qu'il porte sur des événements plus lointains. Car non seulement il connaît toute la série des rois Séleucides et Lagides, leurs guerres et leurs mariages, mais il sait le nombre de jours que durera la profanation de l'autel de Jéhovah et la cessation de son culte [1].

Nous ne voyons pas quelle peut être la valeur des raisonnements de la critique incrédule. Pourquoi Dieu aurait-il été obligé de révéler l'avenir à tous les prophètes de la même manière? Si la prophétie était une faculté naturelle de quelques intelligences d'élite, on comprendrait qu'elle fût soumise à certaines lois psychologiques, mais dès lors qu'elle est une révélation surnaturelle, un effet de la volonté libre de Dieu, qui peut donc empêcher le maître de l'avenir de le manifester comme il lui plaît à ses prophètes, de manières diverses, à l'un plus vague et comme confus encore, à l'autre plus précis et plus clair? En réalité, toutes ces difficultés proviennent d'une seule erreur : de la négation du surnaturel et de la possibilité même de la prophétie.

La critique incrédule exagère d'ailleurs la clarté et la précision des visions de Daniel, afin de pouvoir les combattre plus facilement. Ainsi, d'après elle, l'auteur parle de tous les rois de Perse qu'il connaît, et il s'exprime avec tant de précision qu'on peut affirmer qu'il n'en connaît que quatre; on peut assurer aussi qu'il fait de

[1] Dan., VIII, 14; XII, 11. Ed. Reuss, *Daniel*, p. 215.

Xerxès un contemporain d'Alexandre le Grand[1]. Les rationalistes ne veulent pas admettre que le prophète pût passer sous silence un seul des rois de Perse, s'il les connaissait. Mais en vérité, qu'est-ce qui l'aurait obligé à en parler, s'il n'avait rien à en dire? Les erreurs qu'ils lui reprochent sont imaginaires et proviennent de faux supposés.

La principale raison qu'on donne, depuis Porphyre, pour placer la composition du livre de Daniel à l'époque d'Antiochus Épiphane, c'est que « dans tous les cinq tableaux [ou visions] le cadre historique est le même, et la perspective s'arrête partout au même point. Pour une exégèse saine et non prévenue, il ne saurait donc y avoir le moindre doute relativement aux espérances messianiques de l'auteur. C'est immédiatement après le roi Antiochus Épiphane que, selon lui, l'empire des saints, — le royaume de Dieu, — doit être établi glorieusement et pour toujours[2]. »

Cette interprétation des prophéties de Daniel est complètement fausse. Il marque au contraire que l'avènement et la mort du Messie n'auront lieu qu'après soixante-dix semaines d'années, à partir de l'édit de restauration des murs de Jérusalem, c'est-à-dire longtemps après lui et après Antiochus Épiphane. De plus, bien loin d'arrêter ses prédictions à l'époque macédonienne, il annonce le triomphe de l'empire romain sur les royaumes fondés par les successeurs d'Alexandre. Dieu lui révèle en effet

[1] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 215, 254, 269.

[2] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 217.

dans ses visions que quatre grandes monarchies domineront tour à tour sur les Juifs et sur le monde connu des Hébreux : celle des Chaldéens, celle des Perses, celle des Grecs ou des Macédoniens et celle des Romains. Les rationalistes intercalent contre toute raison une monarchie mède entre l'empire des Chaldéens et celui des Perses. Ils trouvent à cette intercalation le double avantage de supprimer la prophétie de l'empire romain et d'attribuer à l'auteur des visions une erreur historique, dont ils sont cependant seuls coupables, car il n'y a jamais eu de monarchie mède et Daniel n'en a jamais prédit aucune. Mais ils ont beau faire ; toute l'antiquité a vu et avec raison, dans la bête à dix cornes des visions du prophète, Rome et sa puissance. M. Reuss ne peut le nier. « Cette interprétation, dit-il, est très ancienne; elle sert de base à l'Apocalypse du Nouveau Testament. On comprend que les Juifs, lorsqu'ils soupiraient sous la verge de fer des Césars et de leurs préfets, aient eu bientôt oublié la tyrannie des Grecs dont ils s'étaient si glorieusement délivrés, et que, se cramponnant avec une énergie croissante à des espérances messianiques, auxquelles la réalité ne répondait en aucune façon, une nouvelle génération ait reconnu dans les peintures apocalyptiques du livre de Daniel l'image de sa situation. Les chrétiens, cela se conçoit tout aussi facilement, se familiarisèrent avec cette même interprétation, durant les persécutions séculaires auxquelles ils étaient exposés sous la domination de cette même puissance. La théorie des quatre monarchies, comprise ainsi, resta officielle tant que le dogme de l'inspiration subsistait sans con-

teste et qu'il semblait impossible d'admettre qu'un prophète se fût trompé dans ses prédictions[1]. »

Ce langage est un aveu que la prophétie de Daniel peut au moins convenir à l'Empire Romain. Et en effet les peintures des visions s'appliquent à Rome, et à Rome seule, de la manière la plus frappante : « Le quatrième royaume sera dur comme le fer, dit Daniel; comme le fer brise et rompt tout, comme le fer met tout en pièces, ainsi ce royaume brisera et mettra tout en pièces[2]. » Ce royaume est figuré par un animal que le prophète décrit ainsi : « Je regardais dans ma vision de nuit et je vis un quatrième animal, terrible, épouvantable et extrêmement fort. Il avait de grandes dents de fer, mangeant, brisant, foulant sous ses pieds tout ce qui restait; il était différent de tous les animaux qui l'avaient précédé et il avait dix cornes... Le quatrième animal est un quatrième royaume qui sera sur la terre, il différera de tous les autres royaumes, il dévorera toute la terre, il la foulera aux pieds, il la brisera[3]. » Quoi que puissent dire les rationalistes, ces traits ne conviennent point au royaume des Séleucides et aux autres royaumes gréco-macédoniens qui ne formèrent jamais une monarchie compacte et se firent au contraire toujours la guerre entre eux, tandis qu'ils dépeignent parfaitement l'Empire Romain.

Comment, du reste, le livre de Daniel n'aurait-il été

[1] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 217-218.

[2] Dan., II, 40.

[3] Dan., XII, 7, 23.

écrit que du temps d'Antiochus Épiphane, puisque, sans parler d'Ézéchiel qui loue la sagesse et la piété du prophète [1], Esdras et les Lévites de son temps rappellent sa prière [2], et que Mathathias, le père de Judas Machabée, parle du livre de Daniel comme d'un livre alors connu de tous [3]?

La langue du livre de Daniel est une autre preuve de son authenticité. La section historique est écrite partie en hébreu et partie en araméen; il en est de même des visions [4]. Ce mélange des deux langues ne peut s'expliquer qu'à une époque de transition, c'est-à-dire lorsque le peuple juif comprenait encore l'hébreu et commençait à parler l'araméen ou chaldéen, ce qui convient parfaitement à l'époque de la captivité. Du temps des Machabées, l'hébreu avait cessé depuis longtemps d'être la langue parlée [5], et par conséquent une œuvre qui aspirait à être populaire ne devait pas être, même partiellement, écrite en cette langue. Cette raison est si évidente que, pour échapper à la force de l'argument, Rosenmüller n'a trouvé rien de mieux que d'imaginer que l'auteur avait employé les deux dialectes « afin de persuader à ses lecteurs que son livre avait été composé par le vieux

[1] Ézéch., XIV, 14, 20 et XXVIII, 3.

[2] I Esd., IX et Neh. (II Esd.), IX ; et Dan., IX.

[3] I Mac., II, 59-60. — Sur les preuves qui établissent que le livre de Daniel n'a pas été composé du temps des Machabées, voir F. Speil, *Zur Echtheit des Buches Daniel,* dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1863, p. 191-251.

[4] Hébreu, I; VIII-XII ; araméen, II-VII.

[5] Déjà du temps de Néhémie, beaucoup ne comprenaient plus l'hébreu. II Esd., XIII, 24.

prophète [Daniel], à qui l'usage des deux langues était familier[1]. » Accuser l'auteur de supercherie, le traiter de faussaire! Voilà donc où doivent en venir ceux qui rejettent l'authenticité des écrits du quatrième grand prophète[2]! On avoue que c'est « l'un des monuments les plus remarquables de l'ancienne littérature hébraïque[3], » on nous assure que « le but de la publication était noble et digne d'éloges[4]; » on confesse que l'auteur « était un homme hors ligne[5]; » et tous ces éloges aboutissent à l'abaisser au rang d'un vulgaire menteur, uniquement pour ne pas admettre de révélation surnaturelle!

Mais il n'en est pas moins vrai que l'auteur parle et écrit comme on pouvait le faire seulement à l'époque de la captivité de Babylone. Outre la preuve tirée du mélange de l'hébreu et du chaldéen, nous pouvons alléguer une autre raison philologique. L'araméen ou chal-

[1] « Nulla alia de causa fecisse, quam ut lectoribus persuaderet, compositum esse librum a vetere illo propheta, cui utriusque linguæ usum æque facilem esse oportuit. » E.-F.-C. Rosenmüller, *Daniel*, in-8°, Leipzig, 1832, p. 30-31.

[2] « Comme l'auteur du livre veut positivement passer pour le prophète Daniel, qu'il dit avoir vécu pendant l'exil à Babylone, sous le roi Nebukadneçar et ses successeurs, jusqu'au temps de Cyrus, son livre, s'il n'est pas authentique, est nécessairement un ouvrage supposé, et il ne s'agit pas là d'une simple erreur de la tradition, qui se serait trompée dans l'appréciation d'un écrit anonyme..., mais nous sommes en présence d'une fraude littéraire. » Ed. Reuss, *Daniel*, p. 212.

[3] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 205.

[4] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 226.

[5] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 567.



XXII. — LION ANDROCÉPHALE AVEC DES AILES D'AIGLE

(MUSÉE BRITANNIQUE)

Les représentations d'animaux ailés sont nombreuses dans l'art assyro-chaldéen. Celle du lion ailé à tête humaine est, avec celle du taureau androcéphale, une des plus belles qu'ait conçues l'imagination des artistes des bords de l'Euphrate et du Tigre. Le corps est celui du lion. Le poil n'est indiqué que dans la partie inférieure et quelques autres rares parties du corps. Les muscles des jambes sont très saillants, les griffes bien marquées. Une aile d'aigle, minutieusement sculptée, est attachée à la partie antérieure du corps et le couvre en entier par-dessus. La tête humaine a une longue barbe, frisée avec soin, comme la chevelure. Des pendants sont attachés aux oreilles. Deux paires de cornes, symbole de la force et de la puissance, sont enroulées autour de la tête.

déen du livre de Daniel diffère du chaldéen postérieur, tel qu'on le trouve dans les Targums; c'est celui qui se parlait en Chaldée à l'époque de Nabuchodonosor. Le savant Michaelis en a fait la remarque. Daniel et Esdras emploient toujours la forme verbale hébraïque appelée *hophal,* au lieu de la forme araméenne *itthaphal.* La conjugaison nommée *aphel,* qui doit prendre régulièrement comme préformante la lettre *aleph,* commence fréquemment dans Daniel et dans Esdras par un *hé,* à l'imitation de l'*hiphil* hébraïque [1], etc. Ce sont là autant d'indices d'une période de transition; ils autorisent à conclure que le livre de Daniel a été écrit à une époque où l'on mélangeait encore les deux langues, parce que l'habitude de parler araméen n'était pas encore complètement prise [2].

Enfin, un dernier trait qui démontre l'authenticité des visions de Daniel, ce sont les images dont se sert le prophète : elles n'ont rien de grec, mais nous offrent au contraire une couleur babylonienne très caractérisée : statue colossale, lion avec des ailes d'aigles, léopard à quatre ailes, bélier à deux cornes, bouc à quatre cornes, tête à dix cornes. Il suffit d'être entré dans un musée

[1] J.-D. Michaelis, *Grammatica chaldaica,* in-12, Gœttingue, 1771, p. 23-25.

[2] « Ex his similibusque Danielis et Ezræ hebraismis, qui his libris peculiares sunt, intelliges, utrumque librum eo tempore scriptum fuisse, quo recens adhuc vernacula sua admiscentibus Hebræis lingua chaldaica, non seriore tempore confictum. In Thargumim enim, antiquissimis etiam, plerumque frustra hos hebraismos quæsieris, in Daniele et Ezra ubique obvios. » J.-D. Michaelis, *Grammatica chaldaica,* p. 25.

archéologique ou d'avoir vu les recueils d'antiquités assyro-chaldéennes et les reproductions d'antiquités grecques pour reconnaître tout de suite à ces traits l'art des bords de l'Euphrate et du Tigre, et non l'art hellénique. L'écrivain à qui ces images étaient familières vivait donc du temps de la domination chaldéenne[1].

[1] Pour plus de développements, voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 554-560.

CHAPITRE IV.

AUTHENTICITÉ DES PARTIES DEUTÉROCANONIQUES DU LIVRE DE DANIEL.

ARTICLE 1er.

LE CANTIQUE DES TROIS ENFANTS DANS LA FOURNAISE.

Lorsque les compagnons de Daniel eurent été jetés dans la fournaise, parce qu'ils avaient refusé d'adorer l'idole d'or de Nabuchodonosor, Azarias adressa à Dieu une prière afin d'implorer sa miséricorde, et il remercia ensuite le Seigneur avec ses deux amis par un hymne d'action de grâces. Cette prière et cet hymne ne se trouvent point dans la Bible hébraïque, mais se lisent seulement dans la version grecque et dans notre Vulgate [1]. Les protestants rejettent l'une et l'autre comme apocryphes et les incrédules regardent toutes les parties deutérocanoniques du livre de Daniel comme des fictions. « Quant aux additions légendaires que la version grecque a jointes au livre de Daniel, dit M. Kuenen,... ces additions ne [reposent] sur aucune tradition et [sont] principalement de l'invention du traducteur ou de tout

[1] Dan., III, 24-90.

autre[1]. » Nous allons établir que les passages contestés sont authentiques.

Le traducteur grec a joint ces fragments, en particulier la prière et le cantique des jeunes gens dans la fournaise, au récit de Daniel, parce qu'il les a trouvés dans l'original. La première preuve que nous pouvons en donner, c'est que la prière d'Azarias et le cantique ont été écrits primitivement en hébreu ou en araméen. Quoique la plupart des protestants le nient, le fait est cependant si certain que plusieurs l'avouent, tels que Bertholdt et M. Franz Delitzsch[2]. L'existence des deux versions grecques que nous en possédons, celle des Septante et celle de Théodotion, ne peut s'expliquer que par l'existence d'un original sémitique[3]. Même à travers les traductions, les idiotismes sont faciles à reconnaître. Michaelis, dans sa *Bibliothèque orientale*, en a relevé un certain nombre, de même que Welte dans son *Introduction spéciale aux livres deutérocanoniques*[4]. Le vent y est appelé, par exemple, « esprit, » *pneuma*[5], parce que le mot *rouaḥ* a le double sens d'es-

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 572.

[2] L. Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, 1813, p. 1567 ; Fr. Delitzsch, *De Habacuci prophetæ vita et ætate*, p. 40. — Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphen*, 1795, p. 421-430, n'ose pas se prononcer.

[3] L'original était probablement hébreu, non chaldéen. Les noms des trois compagnons de Daniel, qui sont donnés ailleurs en babylonien, sont ici donnés en hébreu.

[4] Michaelis, *Orientalische Bibliothek*, t. IV, p. 18 et suiv. ; B. Welte, *Einleitung in die deuterokanonischen Bücher*, p. 240. Voir aussi Th. Wiederholt, *Das Gebet des Azarias*, etc., dans la *Theologische Quartalschrift*, 1871, p. 377-384.

[5] Dan., III, 65.

prit et de vent dans l'original. Dans l'énumération des êtres matériels qui sont invités à louer Dieu, le froid et la rosée sont nommés deux fois [1]. La raison de cette répétition ne peut être, comme l'a remarqué Bertholdt [2], que la traduction, par un seul et même mot, de deux expressions différentes de l'original, car la manière dont est composé le cantique exclut la double mention d'une seule et même chose. Les Babyloniens sont désignés sous le nom d'apostats [3]; cette qualification est impropre, car on ne peut l'appliquer qu'à ceux qui ont abandonné la vraie religion: or les habitants de Babylone n'avaient jamais adoré le Dieu véritable. Mais l'emploi de cette expression grecque se comprend sans peine, si l'on suppose un terme sémitique à sens multiple, tel que *mordîm*, signifiant tout à la fois rebelle, apostat [4], ennemi, opiniâtre. On ne peut donc tirer de la langue dans laquelle ont été écrits la prière et le cantique aucune objection contre leur authenticité.

A ces raisons philologiques, on peut ajouter que dans le *Codex chisianus* la partie deutérocanonique du chapitre III de Daniel est marquée des signes critiques par lesquels Origène, dans ses Hexaples, notait les différences entre l'original sémitique et les traductions grecques, ce qui prouve qu'il avait cet original sous les yeux.

Le contenu ne saurait être allégué non plus pour éta-

[1] Ψύχος, Dan., III, 67, 69. — Δρόσος, Dan., III, 64, 68.
[2] Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, p. 1569.
[3] Dan., III, 32 : Ἀποστάται.
[4] Voir Num., XIV, 9 (Septante).

blir le caractère apocryphe de notre morceau, quoi que prétendent les rationalistes. Bertholdt, tout en admettant l'origine sémitique, dit : « Dans l'hymne tout est manqué. Pas un seul mot ne convient à ceux dans la bouche desquels il est placé. Seulement dans la conclusion[1] il y a quelques expressions qui conviennent à la situation, encore sont-elles très gauches. La prière d'Azarias est mieux appropriée aux circonstances, et elle est pourtant encore çà et là en partie manquée[2]. » D'après Eichhorn, on devrait entendre les « soupirs » des compagnons de Daniel, « sous le coup d'une angoisse mortelle. » Au contraire, « ils prient tous les trois comme s'ils avaient préparé et appris par cœur à l'avance une prière pour remercier Dieu d'une délivrance si inespérée[3]. » Cette réflexion même du critique allemand prouve que le cantique n'est pas aussi « manqué » que le prétend Bertholdt. En effet les trois jeunes gens, remplis de reconnaissance, ne pouvant douter de la protection divine et de leur délivrance miraculeuse, éclatent en actions de grâces, mais d'une manière si simple et si naturelle que leur langage ne demandait aucune préparation antérieure. Épargnés par le plus terrible des éléments, le feu, ils invitent tous les éléments et toutes les créatures en général à remercier avec eux le Seigneur, dans un hymne sans art et sans apprêt, qui ne demande aucun travail de composition, puisque c'est

[1] Dan., III, 88-90.
[2] Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, p. 1565.
[3] Eichhorn, *Einleitung, in die apokryphen Schriften des Alten Testaments,* 1795, p. 419.

une simple énumération de toutes les choses créées, dans l'ordre même où les donne le premier chapitre de la Genèse. Quoi de mieux approprié à leur situation? A la vérité, leur cantique n'a pas l'élévation, la variété et la richesse poétique des Psaumes de David, mais il ne pouvait avoir ces qualités, ayant été improvisé dans de telles circonstances.

L'Église a donc eu raison de considérer ces parties du chapitre III de Daniel comme authentiques, et comme partie intégrante du texte du prophète. Si on les supprime, la lacune est sensible; la suture entre ce qui précède et ce qui suit n'existe plus. « Il faut convenir, avoue M. Reuss, que le récit continue ici [lorsqu'on retranche la prière et le cantique] d'une manière assez abrupte [1]. » Bien mieux, la suite du récit porte expressément que Nabuchodonosor voit dans la fournaise « quatre hommes qui se promènent en liberté au milieu du feu, sans qu'ils aient aucune blessure, et le quatrième ressemble à un fils des dieux [2]. » Or la partie chaldéenne de la narration ne parle que des trois compagnons de Daniel; la présence du quatrième personnage n'est expliquée que dans le texte grec, où nous voyons qu'un ange descendit au milieu des flammes pour les empêcher de nuire aux fidèles serviteurs du vrai Dieu [3]. Le texte chaldéen lui-même suppose

[1] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 343. — « Quæ in hebræo male cohærent, in græco pluribus insertis apte connectuntur, » dit aussi Rosenmüller, *Daniel*, 1832, p. 32.

[2] Dan., III, 92; araméen, III, 25.

[3] Dan., III, 49-50.

donc un fragment original perdu dont la version nous a été conservée dans le texte grec. Que peut-on demander de plus pour établir l'authenticité de ce dernier [1]?

[1] On objecte aussi contre l'authenticité de la prière d'Azarias ce qu'on y lit qu'il n'y a plus de prophète en Israël, Dan., III, 38. Cela ne peut s'appliquer, dit-on, au temps de Nabuchodonosor, où florissait le prophète Ézéchiel. — Mais il faut entendre ce passage comme celui des Lamentations, II, 9, savoir que les prophètes n'ont pas de visions pour connaître l'avenir comme ils le voudraient. Voir Th. Wiederholt, *Das Gebet des Azarías und der Lobgesang der drei Jünglinge*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1871, p. 396-400.

ARTICLE II.

L'HISTOIRE DE SUSANNE.

La critique rationaliste n'admet ni l'authenticité ni la véracité de l'histoire de Susanne. M. Reuss, dans sa traduction, la range dans la série des « contes moraux, » et il s'exprime ainsi à son sujet :

Que nous ayons là un conte moral, un récit purement fictif mais écrit dans un but pédagogique, et non une histoire réelle et authentique, cela est pour nous hors de doute... Nous puisons le principal argument en faveur de notre manière de voir dans la narration elle-même. Le canevas en est assez pauvre ; les invraisemblances sautent aux yeux et se rencontrent presque à chaque ligne... On ne parvient pas à se rendre compte de la position sociale du mari de Susanne... Mais le dénouement surtout est amené de la manière la plus singulière du monde... Il est... hors de doute que ce conte est d'origine hellénistique. Cela résulte surtout du fait que le dénouement aboutit à un point d'un goût assez douteux, à un jeu de mots qui ne se concevrait pas dans une traduction [1].

Depuis Porphyre [2], le jeu de mots de Daniel sur le supplice qui attend les vieillards calomniateurs de Su-

[1] Ed. Reuss, *La Bible, Philosophie religieuse et morale*, p. 611-613.

[2] « Sed et hoc nosse debemus, dit S. Jérôme, inter cœtera Por-

sanne, est l'objection principale que l'on fait contre l'authenticité de cette histoire[1]. On ne peut nier cependant que le texte grec, dans lequel nous avons l'histoire de Susanne, ne soit une traduction d'un original sémitique. Nous en avons en effet deux versions grecques différentes, celle de Théodotion, qui a été adoptée par l'Église, et celle des Septante. De plus, dans ces deux versions, les hébraïsmes abondent, conservés tantôt dans l'une et tantôt dans l'autre[2]. La conjonction *et,* sans cesse répétée, nous y fait reconnaître un des traits les plus caractéristiques de la diction hébraïque. La formule « comme hier et il y a trois jours[3], » pour signifier « comme d'ordinaire, » n'a assurément rien de grec, etc. On peut dire, il est vrai, que l'on rencontre des hébraïsmes semblables dans les écrits composés en grec par les Juifs hellénistes, mais on ne peut les expliquer ainsi dans le cas présent, car la version alexandrine en renferme beaucoup moins que celle de Théodotion, parce que le traducteur s'est efforcé d'écrire en grec pur et que cette différence entre les deux textes est une

phyrium de Danielis libro nobis objicere, idcirco illum apparere confictum nec haberi apud Hebræos, sed græci sermonis esse commentum, quia in Susannæ fabula contineatur dicente Daniele ad presbyteros, ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι (Dan., XIII, 54-55; 58-59), quam etymologiam magis græco sermoni convenire quam hebræo. » *Comm. in Dan.*, Prol., t. XXV, col. 514.

[1] « Den klarsten Beweis endlich liefern die... Paronomasien. » Fritzsche, *Handbuch zu den Apokryphen*, t. I, p. 118.

[2] Th. Wiederholt, *Die Geschichte der Susanna*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1869, p. 296-299; 317-318.

[3] Dan., XIII, 15. Les Septante ont traduit : κατὰ τὸ εἰωθός.

preuve de l'existence de l'original sémitique. De l'aveu de tous, la version des Septante n'est pas une édition corrigée de celle de Théodotion; cette dernière est même postérieure à celle-là par sa date [1].

Mais comment expliquer un jeu de mots purement grec avec un original sémitique? — Il serait possible que le jeu de mots n'eût pas existé du tout dans le texte primitif; mais, s'il existait, ce qui est plus vraisemblable, on peut supposer, comme l'a fait Origène, répondant à cette difficulté qui lui avait été proposée par Jules Africain, que l'auteur sémitique avait employé des noms d'arbres différents, qui se prêtaient à une paronomase en chaldéen ou en hébreu, et que le traducteur grec a substitué à ces noms ceux d'autres arbres qui lui ont permis de conserver le jeu de mots [2]. Cette explication nous paraît la plus probable. « Le genre des allusions, dit Moulinié, était ordinaire en Orient, au point que nous le voyons même dans le Nouveau Testament, comme lorsque Jésus-Christ dit à Pierre : *Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église.* Cependant Jésus-Christ ne parlait pas grec, mais hébreu ou syro-chaldaïque [3]. Qu'est-il donc arrivé? Que les Évangélistes ont rendu en grec l'allusion que favorise aussi le syriaque, où *Céphas* signifie une pierre, *Keipha.* Il en aura

[1] L'histoire de Susanne se lisait aussi dans la version grecque de Symmaque. Voir Th. Wiederholt, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1869, p. 310.

[2] Origène, *Epist. ad Afric.*, 12, t. XI, col. 77. Sur les explications possibles du jeu de mots en hébreu, voir Th. Wiederholt, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1869, p. 299-310.

[3] Matth., XVI, 18.

donc été de même des allusions de Daniel, que le traducteur Théodotion aura trouvé le moyen de rendre en grec sans altérer l'esprit des paroles de l'original[1]. »

M. Reuss nous dit que ce « jeu de mots ne se concevrait pas dans une traduction. » Comment se fait-il donc qu'il en ait mis un dans sa propre traduction, peu réussi sans doute, mais bien réel? Daniel dit au premier vieillard :

Eh bien, si tu as vu cette femme, dis-moi sous quel arbre les as-tu vus ensemble? — Il répondit : Sous un *cognassier*. — Alors Daniel reprit : Tu as bien menti contre ta propre tête! Voici arriver l'ange avec l'arrêt de Dieu qui va te *cogner* de manière à te pourfendre par le milieu. — Puis ayant fait retirer celui-ci, il ordonna d'amener l'autre et lui dit : Engeance de Canaan et non de Juda, la beauté t'a séduit et la convoitise a perverti ton cœur... Maintenant, dis-moi, sous quel arbre les as-tu surpris ensemble? — Il répondit : Sous un *houx*. — Alors Daniel reprit : Tu as bien menti contre ta propre tête, toi aussi! L'ange de Dieu va te *houssiner;* il attend déjà, l'épée à la main, pour te couper en deux, pour vous exterminer[2].

Si M. Reuss a pu faire un jeu de mots français sur le grec, pourquoi le traducteur grec n'aurait-il pas pu le faire sur l'hébreu?

Les autres objections des incrédules contre l'authenticité de l'histoire de Susanne méritent à peine d'être

[1] C.-E.-F. Moulinié, pasteur de Genève, *Notice sur les livres apocryphes de l'Ancien Testament*, in-8°, Genève, 1828, p. 94.
[2] Ed. Reuss, *La Bible, Philosophie religieuse*, p. 619.

mentionnées. Elle ne fut pas jugée, dit-on, conformément à la loi.

Assurément les juges qui la firent condamner étaient iniques, mais la procédure qu'ils suivirent était pour le fond extérieurement régulière et conforme aux usages juifs, qu'il était permis aux captifs de suivre en Chaldée.

Comment, ajoute-t-on, le peuple put-il consentir si aisément à recommencer l'instruction de la cause, à la demande d'un jeune homme? — Parce que ce jeune homme était déjà sans doute connu pour sa sagesse précoce, et, en tous cas, parce qu'il appartenait à une des premières familles juives et vivait à la cour du roi de Babylone, ce qui lui donnait une autorité au-dessus de son âge.

« On ne parvient pas à se rendre compte, dit M. Reuss, de la position sociale du mari de Susanne. » — Et pourquoi donc serions-nous obligés de nous en rendre compte? L'historien sacré ne nous a appris que ce qui était nécessaire pour nous faire comprendre son récit ; il nous fait connaître que Susanne était l'épouse d'un personnage important parmi les Juifs et cela lui suffit et nous suffit[1].

[1] Pour plus de développements, voir *Susanne, caractère véridique de son histoire*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., 1889, p. 463-488.

ARTICLE III.

L'HISTOIRE DE BEL ET DU DRAGON.

L'histoire de Bel et celle du dragon qui terminent le livre de Daniel dans notre Vulgate sont également traitées de contes par les rationalistes. Voici ce qu'écrit M. Reuss :

Que ce soient des contes, et rien de plus, cela ne souffre pas le moindre doute. Il est vrai qu'il existait autrefois à Babylone un temple du dieu Bel, lequel fut détruit par un roi de Perse, mais c'est là le seul élément historique que nous puissions reconnaître dans ces pages. Tout le reste est de pure invention et ne trahit pas même chez l'écrivain un talent tant soit peu distingué. Jamais les Babyloniens n'ont adoré des animaux vivants. La fosse au lion est tout simplement un emprunt fait au Daniel hébreu, et l'auteur, pour donner du nouveau ne sait que renchérir sur son modèle... Le conte de Bel et du serpent est positivement d'origine hellénistique et n'a jamais existé en hébreu. Nous n'hésitons pas à lui assigner pour patrie l'Égypte, dont le culte indigène pouvait suggérer à l'auteur l'idée d'un animal vivant nourri et adoré comme une divinité [1].

[1] Ed. Reuss, *Littérature politique et polémique. L'histoire de Bel et du Serpent*, p. 397, 399. M. Reuss ne fait ici que copier Bertholdt, *Hist.-krit. Einleitung*, t. IV, p. 1586, et de Wette, *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung*, édit. Schrader, p. 511.

Les objections rassemblées dans ce passage se réduisent à trois. 1° L'auteur attribue à Daniel la destruction du temple de Bel à Babylone, mais ce temple ne fut détruit que longtemps après, par Xerxès, comme l'attestent Hérodote, Strabon et Arrien[1]. — 2° Les Babyloniens ne rendaient point de culte au serpent. — 3° Cette légende est une imitation du premier récit de la condamnation de Daniel à la fosse aux lions. — On ajoutait autrefois une quatrième difficulté, tirée de ce que Cyrus nous était représenté comme un adorateur des idoles; erreur manifeste, disait-on, car ce prince, en sa qualité de Perse, était monothéiste et abhorrait les idoles. Aujourd'hui la difficulté qu'on alléguait de ce chef contre notre récit est devenue au contraire une preuve en faveur de sa véracité, puisque, comme nous l'avons déjà vu[2], les monuments épigraphiques de Cyrus lui-même témoignent qu'il adora les dieux babyloniens.

Quant à la destruction du temple de Bel par Daniel, le texte des Septante n'en parle pas; il mentionne seulement la destruction de l'idole de Bel; mais la version de Théodotion, sur laquelle a été traduite notre Vulgate, l'indique expressément et nous n'avons aucun motif de la révoquer en doute. Rien n'empêcha les Babyloniens de rebâtir ce qui avait été détruit par le prophète. Hérodote, après l'époque de Xerxès, vit de ses yeux le temple de Bel, quoique ce roi l'eût renversé, d'après le

[1] Hérodote, I, 181 et suiv.; Strabon, XVI, 5; Arrien, *Exped. Alex.* VII, 17.

[2] Voir plut haut, p. 189-190.

témoignage de Strabon et d'Arrien. Que peut-on conclure de là? Qu'on l'avait reconstruit. Il faut remarquer d'ailleurs que Daniel n'avait pas dû démolir tout le temple. La description détaillée d'Hérodote nous permet de nous rendre compte de ce qui s'était passé. D'après la description de l'historien d'Halicarnasse, l'édifice sacré, *hiéron*, élevé en l'honneur du grand dieu de Babylone, consistait principalement en une pyramide à étages au sommet de laquelle était un petit sanctuaire (*nêos*) où se trouvait seulement un lit et une table d'or; au bas de la pyramide se trouvait un autre sanctuaire (*nêos*), dans lequel était honorée la grande statue d'or de Bel; auprès était placée une grande table d'or [1]. C'est sur cette table qu'étaient posées les viandes offertes au dieu. Tous ces détails, donnés par Hérodote, concordent parfaitement avec ce que nous lisons dans l'appendice du livre de Daniel. Il est évident que l'auteur sacré parle du sanctuaire inférieur. C'est celui-là même qui dut être détruit par le prophète et fut plus tard reconstruit.

La seconde objection est tirée de ce que les Chaldéens ne rendaient pas, dit-on, de culte aux animaux vivants. — Cette objection n'est pas fondée. On se servait des serpents pour rendre des oracles. Jérémie fait allusion à cette coutume dans sa lettre [2], et M. Fr. Lenormant dit à ce sujet : « La phrase en question semble se rapporter à cette circonstance que, dans quelques-uns des temples de Babylone, on aurait élevé des serpents comme des

[1] Hérodote, I, 181, 183.
[2] Baruch, VI, 19.

interprètes des dieux et servant à rendre des oracles[1]. » Aussi M. Schrader, quoique rationaliste, dit-il : « C'est tout à fait à tort qu'on a nié dans ces derniers temps que le culte du serpent ait été en vogue chez les Babyloniens[2]. »

On peut juger par là combien est fausse l'opinion des rationalistes qui, de ce fait que les Babyloniens ne rendaient point de culte aux animaux, tandis que les Égyptiens les adoraient, concluent que l'histoire de Bel et du dragon a été écrite en Égypte par un Juif helléniste. Puisque le serpent était vénéré à Babylone, il s'ensuit que l'opinion qui en fait un écrit d'origine égyptienne ne repose sur rien. Il est de plus contredit par la langue originale du morceau. Ce morceau en effet a été primitivement écrit en sémitique, et non en grec, car la version de Théodotion, postérieure à celle des Septante, diffère de cette dernière sur plusieurs points et en particulier par de plus nombreux hébraïsmes, qui attestent les efforts du traducteur pour reproduire plus exactement que ses devanciers le texte original[3].

Reste la troisième objection, d'après laquelle Daniel n'est jeté dans la fosse aux lions que par imitation de ce qui a été raconté dans la première partie du livre de ce prophète. L'auteur, à court d'invention, reproduit simplement ce qu'il a lu ailleurs. — Ce sont là de pures

[1] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 90.

[2] Riehm's *Wörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 288. Cf. Herzog, *Real-Encyclopädie*, art. *Drache*.

[3] Voir Th. Wiederholt, *Bel und der Drache*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1872, p. 558-566.

affirmations. Les rationalistes ne peuvent nier, d'après ce que nous avons déjà vu, que le supplice des lions ne fût un supplice babylonien. Quand M. Reuss nous dit : « La fosse aux lions est tout simplement un emprunt fait au Daniel hébreu, » il n'en sait absolument rien, il n'en donne aucune preuve et il ne saurait en donner ; il suppose démontré ce qu'il doit établir. Comment pourrait-on s'étonner d'ailleurs que le prophète fût condamné une seconde fois à un supplice usité à Babylone? Chaque pays a des genres de supplices qui lui sont propres, et naturellement c'est toujours à ces supplices que sont condamnés ceux que l'on veut faire périr.

Il y a, du reste, un détail qui n'a pu être imité de la première partie de Daniel, puisqu'il n'y est pas mentionné, et qui est parfaitement babylonien : c'est l'offrande d'aliments aux idoles. Nous lisons en effet dans une inscription de Nabuchodonosor : « J'offris des sacrifices avec dévotion à Mardouk... Tous les jours un bœuf grand et gros, à la poitrine et aux côtes excellentes, était la part des dieux d'É-Saggatou et de Babylone. Du poisson, de la volaille... trésor des étangs, du miel, du lait, une huile excellente, du vin emmiellé, du *sikar* (boisson fermentée)..., étaient déposés par moi sur la table (*pasur*) de Mardouk et de Zarbanit, nos maîtres [1]. »

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 66 ; A. Delattre, *Les deux derniers chapitres de Daniel*, 1878, p. 53.

SECTION V.

LES PETITS PROPHÈTES.

CHAPITRE PREMIER.

OSÉE.

Les petits prophètes sont ainsi nommés à cause de la briéveté de leurs écrits. Quelques-uns nous ont laissé si peu de chose qu'ils ne fournissent matière à aucune objection de la part des incrédules. Nous n'aurons pas, par conséquent, à nous occuper d'eux, mais seulement de ceux contre lesquels la critique rationaliste soulève des difficultés, c'est-à-dire : Osée, Jonas et Zacharie.

L'authenticité du livre d'Osée est généralement admise par la critique. « L'authenticité des chapitres IV-XIV, dans leur ensemble, et tels que nous les possédons aujourd'hui, dit M. Kuenen, n'est point douteuse. Il faut en dire autant des chapitres I-III dont la forme seule est différente, et dont certains détails attestent qu'ils ont dû être écrits à une époque antérieure de la vie du prophète. Au fond, ces chapitres développent la même pen-

sée que les chapitres IV-XIV. Le livre entier est donc parfaitement authentique [1]. »

La seule difficulté que l'on puisse soulever contre le livre d'Osée est faite au nom de la morale. Dieu ordonne au prophète de prendre pour épouse une femme de mauvaise vie et d'en avoir des enfants dont les noms symboliques seront comme une prédiction vivante de ce qui doit arriver au peuple d'Israël. Osée obéit, il prend Gomer, fille de Diblaïm, et il en a trois enfants, appelés Jezraël, « Dieu disperse, » *Lô'-Ruḥama,* « à qui grâce n'a point été faite » et *Lô'-'Ammi,* « qui n'est point mon peuple, » afin d'indiquer de la sorte le châtiment que le royaume d'Israël attirera sur lui par son infidélité et son idolâtrie [2]. Plus tard, Dieu commande encore à son prophète de prendre une autre femme, coupable d'adultère, mais elle doit renoncer à ses désordres et Osée n'a aucun rapport avec elle tant qu'elle n'est pas convertie, pour marquer que Dieu n'aura aucune pitié de son peuple, tant qu'Israël lui sera infidèle.

Divers interprètes, pour justifier Osée du reproche d'immoralité, ont pensé, comme Hengstenberg, que tout ce que raconte à ce sujet l'écrivain sacré s'était passé en extase ou en songe; d'autres, comme M. Kuenen, pour atténuer la force de la prophétie, n'y voient qu'une

[1] « Sauf cependant, ajoute M. Kuenen, mais sans raison, ch. I, 1, » c'est-à-dire, le titre de la prophétie. *Histoire critique de l'Ancien Testament,* t. II, p. 399. Redslob a contesté l'authenticité d'une partie du ch. VII d'Osée : *Die Integrität der Stelle Hosea,* VII, 4-10 *in Frage gestellt,* Hambourg, 1842; mais il a été réfuté par les rationalistes eux-mêmes. Voir Kuenen, *loc. cit.,* p. 399, note.

[2] Osee, I-II.

fiction et une allégorie[1]; cependant la plupart des interprètes anciens et modernes croient que les faits racontés par Osée sont réels et véritables. Ils ne sont pas d'ailleurs difficiles à justifier. Les Pères les ont parfaitement expliqués depuis longtemps. « Le Seigneur, maître de l'univers, dit Théodoret de Cyr qui résume l'enseignement des Pères grecs, fait épouser au bienheureux Osée une femme de mauvaise vie [Gomer], pour reprocher ainsi à son peuple son impiété et lui montrer par là combien sont grandes sa patience et sa miséricorde... Le prophète ne reçoit aucune tache de cette épouse remplie d'opprobre... Osée prend cette femme pour épouse afin d'obéir, non à une passion coupable, mais aux ordres de Dieu, et ce mariage est chaste et louable[2]. » La fille de Diblaïm mène désormais une vie irréprochable.

Quant à la seconde femme que prend Osée, ce mariage ne peut donner lieu à aucune objection, d'après les renseignements précis que le texte a soin de nous donner, comme nous l'avons vu, pour expliquer en quelles conditions il avait été contracté. Était-elle divorcée ou bien son premier mari n'était-il plus? La fille de Diblaïm était-elle morte aussi ou bien était-elle encore vivante? Nous l'ignorons, mais, quoi qu'il en soit, peu importe, puisque la polygamie et le divorce étaient permis aux Juifs.

[1] Voir A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 393, 636-638.

[2] Théodoret, *In Osee*, I, 4. t, LXXXI, col. 1556-1557.

CHAPITRE II.

JONAS.

Le livre de Jonas est un de ceux qui ont le plus occupé les critiques rationalistes. Depuis la fin du siècle dernier, on a cherché à en éliminer les faits surnaturels. Dans ce but, on a essayé d'abord de les expliquer d'une manière naturelle. M. Reuss a résumé ces explications dans les termes suivants :

Les interprétations les plus aventureuses et les plus saugrenues prirent la place du récit biblique. Tantôt les scènes du vaisseau et du poisson [qui engloutit Jonas] étaient mises sur le compte d'un rêve du prophète ; tantôt Jonas, jeté à la mer, eut la chance de se sauver sur le cadavre d'une baleine. Ailleurs, celle-ci se métamorphosait en un navire de ce nom qui venait à passer ; ou bien toute cette partie de l'histoire n'était que l'image des hésitations, du manque de courage, des tourments de conscience du missionnaire récalcitrant. D'autres prétendaient y reconnaître un mythe étranger, retouché, remanié ; par exemple, celui d'Andromède, attachée à un rocher près d'Ioppé et livrée à un monstre marin ; ou celui d'Hésione, délivrée dans une crise semblable par Hercule, lequel à cette occasion entra dans la gueule de la bête ; ou enfin celui du poisson Oannès, qui d'après la

mythologie babylonienne enseigna aux peuples les arts et les sciences. On voit sans peine qu'il n'y a pas la moindre ressemblance entre toutes ces fables grecques ou orientales et le fond de notre livre, dans lequel le poisson n'est qu'un élément accessoire, et surtout n'est rien moins qu'identifié avec le prophète[1].

Toutes ces explications naturalistes ou allégoriques sont aujourd'hui universellement abandonnées comme de tout point insoutenables, mais en revanche la critique négative a poussé beaucoup plus loin ses attaques. Les défenseurs des systèmes dont on vient de lire le résumé admettaient le caractère historique des faits racontés dans Jonas, le caractère surnaturel de quelques-uns d'entre eux excepté ; les libres-penseurs contemporains voient une pure fiction dans tout le récit ; M. Reuss l'a exclu du recueil des prophètes et l'a rangé dans une collection de « contes moraux[2]. »

La raison pour laquelle l'histoire de Jonas est ainsi traitée, c'est, en réalité, parce qu'elle contient un trop grand nombre de miracles[3]. Cependant les incrédules n'osent point condamner cet écrit uniquement à cause

[1] Ed. Reuss, *La Bible, Philosophie religieuse*, p. 565-566. — Nous avons déjà vu, t. II, p. 374-375, les explications bizarres de Hermann von der Hardt snr le livre de Jonas et en particulier sur le poisson qui l'avait englouti.

[2] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse*, p. 667.

[3] « Nous nous trouvons ici en face d'une véritable série de miracles, non seulement moins probables les uns que les autres, mais dont l'utilité et la nécessité restent problématiques, » dit M. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 507.

des prodiges qu'il raconte[1]; ils cherchent donc, pour justifier la sentence qu'ils portent contre lui, diverses raisons que nous devons exposer et discuter. Elles sont ainsi résumées par M. Kuenen :

Rien, *a priori*, ne peut nous inspirer confiance dans la crédibilité du livre de Jonas. En l'examinant de plus près, on ne tarde pas à découvrir combien est insoutenable l'hypothèse d'après laquelle nous aurions affaire ici à un écrit historique. Voici les principales difficultés qui s'y opposent : Et d'abord, se figure-t-on tous les habitants de Ninive se convertissant en masse à Jéhovah, après avoir entendu pendant un seul jour la prédication d'un prophète israélite? Admettons qu'il parlât leur langue[2]; comment aurait-il pu obtenir cette haute autorité auprès d'un peuple étranger au culte de Jéhovah[3]? Si réellement les Ninivites ont été convertis, n'aurait-on pris aucun soin de les instruire davantage sur leur nouveau culte[4]?

Ces objections sont bien faibles. Elles supposent de la part de leurs auteurs une ignorance complète de ce qu'était la religion de Ninive. Les Assyriens étaient profondément religieux, comme leurs inscriptions et leurs livres en fournissent la preuve irrécusable. Ils avaient

[1] « Sans nous arrêter le moins du monde à faire la critique du miracle, qui est pour nous chose indifférente, dit M. Reuss, nous arrivons à constater que nous avons ici devant nous un conte moral. » *La Bible, Philosophie religieuse*, p. 570.

[2] « Comp., II (IV) Reg., XVIII, 26; Is., XXXVI, 11. »

[3] « Comp. Is., XXVII, 10 et suiv. »

[4] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*; t. II, p. 504.

leurs dieux nationaux, mais ils croyaient que les autres peuples avaient également leurs divinités, divinités réelles, divinités puissantes, quoique sans doute d'une puissance inférieure. Ils étaient de plus très crédules et même très superstitieux, ainsi que l'attestent les nombreux écrits magiques découverts dans la bibliothèque royale d'Assurbanipal. Ils étaient donc portés à croire aux prophètes et aux oracles même d'un Dieu étranger. La pensée de contester la divinité de Jéhovah, sa puissance et sa connaissance de l'avenir ne pouvait pas même se présenter à leur esprit, car ils n'avaient aucun doute là-dessus.

Par conséquent, la prédication de Jonas à Ninive n'est pas aussi extraordinaire qu'on se l'imagine et qu'on le soutient. Le prophète n'y prêcha pas seulement un jour, mais trois[1]. Sa qualité d'étranger, annonçant de grands malheurs au nom d'un Dieu étranger, ne fit qu'attirer davantage l'attention sur lui. Le texte nous dit formellement que le roi d'Assyrie crut à sa parole[2], et que ce fut sur les ordres de ce prince que la ville tout entière fit pénitence. Le pouvoir du roi était si absolu que son ordre suffit pour nous expliquer tout ce que firent les Ninivites. Ils jeunèrent et « Dieu eut pitié d'eux et il ne leur fit point le mal qu'il avait annoncé qu'il leur ferait[3]. » L'écrivain sacré ne nous dit nullement qu'ils se firent juifs et qu'ils adoptèrent la religion juive; le langage dont il se sert suppose même le con-

[1] Cf. Jon., III, 3.
[2] Jon., III, 6.
[3] Jon., III, 10.

traire; il dit seulement qu'ils firent pénitence de leurs crimes. Le prophète n'avait donc pas dessein « de les instruire davantage sur leur nouveau culte, » puisqu'il n'y avait point pour eux de nouveau culte à adopter. M. Kuenen continue :

Remarquons le ton général du récit; du personnage principal, on n'apprend que le nom; quant au « roi de Ninive[1], » nous ne savons ni comment il s'appelait ou à quelle époque il régnait; rien non plus ne nous est dit sur le sort ultérieur de la ville, après III, 10 : « Dieu se repentit du mal qu'il avait parlé de leur faire et ne le fit point; » finalement, nous laissons Jonas assis hors de Ninive. Est-il retourné dans sa patrie, a-t-il appris à bénir la miséricorde divine envers les Ninivites? Silence absolu sur toutes ces questions[2].

On est vraiment surpris qu'on puisse faire de pareilles objections. Mais pourquoi donc Jonas aurait-il été obligé de nous raconter tout au long son histoire? Aucun prophète ne l'a fait, et nous ne savons jamais de leur biographie que ce qui fait en quelque sorte partie intégrante de leurs oracles. Nous n'avions pas besoin non plus de savoir comment s'appelait le roi de Ninive. C'était vraisemblablement Binnirar, qu'on appelle aussi Rammannirar[3]. Nous connaissons en tous cas sûrement la date approximative de son règne, puisque nous savons par les livres des Rois que le prophète Jonas vivait sous

[1] Jon., III, 6 et suiv.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 507-508.

[3] Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 81.

Jéroboam II, roi d'Israël (824-809). M. Kuenen dit lui-même : « Jonas, fils d'Amittaï, est sans contredit un personnage historique; c'est lui qui prédit à Jéroboam II le rétablissement des anciennes limites de son royaume. Il a dû, par conséquent, exercer son ministère sous le règne de ce roi, et dans le royaume des dix tribus, où était située Gath-Hépher, sa ville natale[1]. » Le livre de Jonas ne nous renseigne pas sans doute sur le nom du roi de Ninive, mais c'est parce qu'il ne voyait aucune utilité à le faire. Le même silence est gardé, et pour la même raison, sur la conduite ultérieure des Ninivites et sur la vie du prophète après sa prédication. L'auteur, malgré toutes les affirmations contraires de l'incrédulité, a voulu écrire un livre historique, mais en l'écrivant, il s'est proposé aussi une fin utile et édifiante, et il a composé un ouvrage « dans le cadre duquel ne devaient rentrer, par conséquent, que les particularités qui pouvaient servir à son but[2]. » C'est M. Kuenen lui-même qui s'exprime ainsi.

En dehors des faits, qui sont contestés comme on vient de le voir, les critiques trouvent encore à redire au cantique de Jonas. Voici les reproches que lui adresse M. Kuenen :

Enfin les actions de grâces que, d'après II, 3-10, Jonas aurait prononcées dans le ventre du poisson répondent bien

[1] II (IV) Reg., XIV, 25. A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 501-502. Cf. Ed. Reuss, *Philosophie religieuse, Jonas*, p. 564.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 508.

mal à la situation du prophète; délivré d'un grand danger, l'auteur en témoigne sa reconnaissance à Jéhovah, et lui manifeste le désir qu'il a de lui apporter des offrandes et d'accomplir des vœux. Si peu qu'on parvienne à se faire une idée de la situation de Jonas, il est cependant clair qu'elle n'était pas précisément de nature à lui inspirer grande reconnaissance. Rappelons encore que ce cantique de louange, qui serait de l'an 820 avant J.-C., n'a pas la moindre couleur antique; de plus, que les allusions au temple et au culte célébré dans le temple[1] ne permettent pas de croire qu'il ait été composé par un prophète Éphraïmite[2].

Comme si les prophètes Éphraïmites ne rendaient pas leur culte à Dieu dans le seul endroit où il fut légitime de le faire! Cette raison est aussi fausse que celle d'après laquelle Jonas, conservé vivant par le plus merveilleux des prodiges, dans le ventre d'un poisson, n'aurait pas eu de motif d'être reconnaissant envers Dieu qui le protégeait de la sorte. Et qui donc peut avoir jamais eu de plus justes motifs de remercier Dieu? Le cantique de Jonas répond si bien à sa situation que, de l'aveu même de M. Kuenen, certains critiques ont pensé que ce poème avait été le germe d'où était sorti tout le livre. « M. Bunsen[3], dit le professeur de Leyde, l'envisage... comme un chant composé par Jonas après qu'il eût été sauvé d'un naufrage; la légende aurait grossi cet événement jusqu'à lui donner la forme qu'il a revêtue

[1] Jon., II, 5, 8, 10.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 505-506.

[3] Bunsen, *Gott in der Geschichte*, t. I, p. 349.

dans notre livre[1]. » Du reste, pour justifier le cantique de Jonas et montrer qu'il est digne d'un prophète, il suffit de le lire :

Dans ma tribulation, j'ai invoqué Jéhovah
Et il m'a exaucé ;
Du fond du scheôl[2], j'ai crié vers toi (ô mon Dieu),
Et tu as écouté ma voix.

Tu m'as jeté dans la profondeur des abîmes,
Dans le cœur de la mer
Les ondes m'ont enveloppé,
Tous tes flots, toutes tes vagues ont passé sur moi.

Et alors je me suis dit :
Loin de tes yeux je suis rejeté.
Mais cependant je reverrai de nouveau
Le temple de ta sainteté.

Les eaux m'ont enveloppé
Jusqu'à m'enlever le souffle [de la vie];
La mer m'a entouré,
Les algues se sont enroulées autour de ma tête.

Je suis descendu jusqu'aux racines des montagnes.
Les verrous de la terre m'ont enfermé pour toujours.
Mais toi, tu me feras remonter [du fond] de ce tombeau,
Jéhovah, mon Dieu.

Quand mon âme a été [ainsi] dans l'angoisse
Je me suis souvenu de Jéhovah.
Que ma prière vienne jusqu'à toi,
Au temple de ta sainteté!

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 506.

[2] Le séjour des morts.

Ceux qui s'adonnent à la vanité et au mensonge,
Renoncent à la miséricorde [de Dieu].

Mais moi, avec des chants de louange,
Je t'offrirai des sacrifices,
Ce que j'ai voué, je le tiendrai.
Le salut vient de Jéhovah[1].

[1] Jon., II, 3-10.

CHAPITRE III.

ZACHARIE.

L'authenticité des six derniers chapitres de Zacharie est généralement rejetée par la critique rationaliste [1]. M. Kuenen en résume ainsi le jugement :

Le livre de Zacharie se compose de quatorze chapitres que pendant plusieurs siècles on a toujours attribués à un seul et même auteur, c'est-à-dire à Zacharie, fils de Barachie... L'authenticité des huit premiers chapitres ne soulève aucun doute : les titres et les données chronologiques, la forme, le contenu des prophéties, tout concourt à le démontrer. Au contraire, les chapitres IX-XI et XII-XIV, pourvus de titres particuliers et sans nom d'auteur, se distinguent visiblement des huit premiers et se rapportent à de tout autres circonstances historiques. L'attention une fois attirée sur ce fait, on a vu se généraliser de plus en plus l'opinion que les chapitres IX-XI et XII-XIV ne nous viennent pas de Zacharie, mais de deux prophètes plus anciens qui auraient vécu avant l'exil... Le chapitre IX date du règne d'Hozias et de Jéro-

[1] Voir l'abrégé des opinions des rationalistes dans J.-D.-F. Burger, *Études sur le prophete Zacharie*, in-4°, Strasbourg, 1841, p. 118-124 ; C.-H.-H. Wright, *Zechariah and his prophecies*, in-8°, Londres, 1879, p. XXV-XXVIII.

boam II, probablement de l'an 780 avant J.-C.; le chapitre XI, 4-17, a dû être écrit peu avant la guerre syro-éphraïmite, vers 743 avant J.-C.; les chapitres X et XI, 1-3 supposent que les habitants du nord-est de la Palestine ont été déjà emmenés captifs par Tiglath-Piléser, 740 avant J.-C. Nous restons ainsi entre les années 780 et 740 avant J.-C. L'auteur de Zacharie, IX-XI, aurait donc été, selon nous, contemporain d'Amos, d'Osée et d'Ésaïe... Les prophéties (XII-XIV)... doivent avoir été écrites entre les années 719 et 586 avant J.-C. Certains traits... s'expliquent assez bien dans la supposition que l'auteur aurait écrit sur la fin du règne de Sédécias [1].

Tels sont les résultats auxquels arrive la critique négative. Ses partisans ne s'accordent pas, cela va sans dire, pour la fixation des dates des prophéties contestées. Ainsi plusieurs, contrairement à l'opinion ci-dessus exposée, les placent longtemps après la captivité de Babylone, les uns sous Alexandre le Grand, les autres sous les Machabées [2]. Ils ne s'entendent que pour les refuser à Zacharie. Quelles sont donc les preuves sur lesquelles ils s'appuient? Ils les tirent des allusions historiques qu'ils croient y découvrir. Parlant des prophéties des chapitres IX-XI, qu'il compte au nombre de quatre, M. Kuenen raisonne ainsi :

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 459-479.

[2] Voir le résumé des opinions diverses dans Frd. Keil, *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des Alten Testaments,* 3e édit., 1873, p. 340.

On voit assez clairement la situation historique qu'elles supposent. Le royaume des dix tribus est encore debout[1]. L'oracle sur Damas, etc.[2], n'a aucun sens à moins d'avoir été prononcé à une époque où les peuples cités dans ces versets n'avaient pas encore, en perdant leur existence nationale, subi la punition du mal qu'ils avaient fait à Israël et Juda; d'après x, 2, l'idolâtrie subsiste encore; x, 10-11 se rapporte au moment où l'Assyrie et l'Égypte se disputaient encore l'hégémonie. Dans ces divers passages, les quatre prophéties supposent en général la même situation historique, et si elles se rapportent à des dates différentes, ces dates ne sont pas tellement éloignées les unes des autres qu'elles ne puissent tomber toutes dans l'espace de temps qu'embrasse la vie d'un seul et même homme[3].

M. Reuss dit à son tour, au sujet du chapitre XI :

Il est impossible, en face de ce texte, de ne pas reconnaître que le royaume d'Éphraïm existait encore sous ses rois, mais qu'il était déchiré par la guerre civile et l'anarchie, si bien que le prophète, contrairement à l'habitude de tous ses collègues, qui se ménagent la perspective d'un meilleur avenir, même dans les circonstances les plus tristes et les plus décourageantes, fait d'avance son deuil de toutes les belles choses qu'il avait promises dans ses premiers discours, et renonce explicitement à l'idée d'une réconciliation entre Juda et Éphraïm, celui-ci étant irrévocablement voué à la mort[4].

[1] Zach., IX, 10, 13 ; X, 6, 7, 10; XI, 14.
[2] Zach., IX, 1-7.
[3] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 468-469.
[4] Ed. Reuss, *Les prophètes*, t. I, p. 182.

Ce qu'il y a d'étrange dans ces appréciations des incrédules, c'est qu'ils rejettent l'authenticité de ces chapitres, parce qu'ils contiennent les prédictions contre Damas, Hamath, Tyr, Sidon et les villes des Philistins, qui ont été connues des Hébreux après la captivité comme auparavant, tandis qu'ils placent, la plupart, avant les conquêtes d'Alexandre, des chapitres où il est parlé des Grecs, quoique cette mention des Grecs dût les empêcher d'admettre, d'après leurs principes, que ces oracles soient antérieurs à la guerre des Macédoniens contre la Perse.

« Il faut s'étonner, dit M. Burger, de ce que les critiques modernes, qui ont tant de sagacité et de pénétration pour trouver des traces de l'exil dans la plupart des autres livres de l'Ancien Testament, par exemple, dans presque tous les Psaumes, n'aient pas eu assez d'intelligence pour découvrir les allusions nombreuses aux temps de l'exil, qu'on trouve dans tous les chapitres de la seconde partie de Zacharie, par exemple, chapitre IX, la délivrance des prisonniers et la mention des Grecs [1]; chapitre X presque en entier [2]. »

On prétend que le peuple de Dieu avait un roi à l'époque où écrit le prophète [3] et que celui-ci vivait par conséquent avant la captivité de Babylone, lorsque le royaume d'Israël subsistait encore [4], lorsque l'Assyrie

[1] Zach., IX, 13.

[2] J.-D.-F. Burger, *Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie*, in-4°, Strasbourg, 1841, p. 125.

[3] Zach., IX, 10.

[4] Zach., IX, 13.

était encore une grande puissance [1]. Mais toutes ces affirmations sont fausses, Israël nous est représenté errant sans pasteur, c'est-à-dire sans roi [2]. « Une petite partie de ceux qui avaient été déportés est rentrée à Jérusalem et dans les villes de Juda, mais la fille de Sion a encore d'autres captifs qui attendent la délivrance [3], savoir Éphraïm dispersé parmi les nations [4]. La captivité, c'est-à-dire la destruction de l'existence nationale, a donc déjà eu lieu pour l'un et pour l'autre royaume, et s'il est question de leur union [5], il s'agit de cette réunion à venir qui aura lieu lorsque la captivité, qui dure encore, aura pris fin. Quant à l'Assyrie et à l'Égypte, les deux principales puissances avec lesquelles Israël, avant l'exil, s'était constamment trouvé en rapport, elles ne sont mentionnées ici que comme représentant l'ensemble des nations, parmi lesquelles Israël a commencé et ne cesse depuis lors d'être dispersé [6]. »

Les critiques rationalistes ne manquent pas d'alléguer contre l'authenticité des derniers chapitres de Zacharie que le style en est tout différent de celui des premiers. Nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de remarquer combien il était facile d'abuser de ce critérium et avec quelle discrétion et quelle réserve il était à propos d'en faire usage. Le cas présent nous fournit un exem-

[1] Zach., x, 10.
[2] Zach., x, 2. Cf. H. Wright, *Zechariah*, p. XXVIII.
[3] Zach., IX, 11-12.
[4] Zach., x, 6.
[5] Zach., IX, 10, 13 ; x, 6.
[6] J. Walther, *Commentaire sur le livre du prophète Zacharie*, in-8°, Genève, 1882, p. 6.

ple mémorable de la justesse de cette observation. Rosenmüller nous dit que les huit premiers chapitres sont « prosaïques, faibles, pauvres, » tandis que les six suivants sont « poétiques, concis, brillants, » d'où il conclut qu'ils ne sauraient être de la même main. Böttcher porte un jugement diamétralement opposé : « En comparaison avec le langage sans vie de ces chapitres (les derniers, IX-XIV), les Psaumes attribués à l'époque des Machabées sont pleins de fraîcheur[1]. »

A vrai dire, les deux jugements sont exagérés. Dans les premiers chapitres, Zacharie, décrivant des visions, s'exprime ordinairement en prose, tandis qu'il se sert souvent du langage poétique, c'est-à-dire du parallélisme, dans ses derniers oracles; mais quand, dans sa première partie, son horizon s'agrandit, quand il prophétise un lointain avenir, son style s'élève alors comme dans les derniers chapitres et il s'exprime d'une manière analogue[2]. De plus, on trouve des locutions semblables dans les deux parties de la prophétie; le peuple

[1] Voir W. H. Lowe, *The Hebrew Student's Commentary on Zechariah*, in-8°, Londres, 1882, p. XI.

[2] Voir Zach., II, 10-17; VI, 12-13. M. Kuenen, qui veut faire du style un argument contre l'authenticité, est néanmoins obligé de le caractériser de la manière suivante : « Les chapitres I-VI sont généralement en prose ; dans les ch. VII-VIII, où il n'y a point de visions, même absence de parallélisme. Aux ch. IX-XI, au contraire, la forme poétique est rigoureusement observée, à la seule exception du passage XI, 4-14, qui est un récit. Au ch. XII le parallélisme ne disparaît pas entièrement, mais pourtant le style se rapproche de nouveau de la prose. Les ch. XIII et XIV sont encore en prose. » Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 482.

est désigné dans l'une et dans l'autre par cette périphrase : « la maison d'Israël et la maison de Juda[1] » ou « la maison de Juda et la maison de Joseph[2]; » « Juda, Israël et Jérusalem[3]; » « Juda et Éphraïm[4]; » « Juda et Israël[5]. » La providence divine est appelée « l'œil de Dieu » dans tout le cours du livre[6], etc. Le langage des deux parties est, en somme, d'un hébreu assez pur, mélangé seulement de quelques rares chaldaïsmes[7].

Mais, ce qui est plus important, le fond des pensées est le même dans toutes les parties du livre. Le commencement prédit les châtiments destinés aux ennemis des Juifs[8]; la fin précise quels sont ces ennemis et quelles peines leur sont réservées[9]; dans les visions de la première partie, le Messie est prophétisé comme roi et comme pontife[10]; il en est de même dans celles de la seconde[11] : l'une et l'autre annoncent la conversion des gentils[12], le retour des Israélites captifs dans leur pa-

[1] Zach., VIII, 13.
[2] Zach., X, 6.
[3] Zach., II, 2 (Vulg., I, 19).
[4] Zach., IX, 13.
[5] Zach., XI, 14.
[6] Zach., III, 9 ; IV, 10 ; IX, 1 ; XII, 4. Voir encore Zach., VII, 14 et IX, 8 : « qui passe et repasse ; » III, 4 et XII, 2 : « ôter ; » II, 14 et IX, 9 ; II, 13, 15 et IX, 9 ; VI, 15 et XI, 11 ; VII, 14 et XIV, 5.
[7] Voir H. Wright, *Zechariah*, p. XL ; J. Walther, *Commentaire sur Zacharie*, p. 7.
[8] Zach., I, 14, 15 ; VI, 8.
[9] Zach., IX, 1 et suiv.
[10] Zach., III, 8 ; VI, 12 et suiv.
[11] Zach., IX, 9-17.
[12] Zach., II, 11 ; VI, 15 ; VIII, 23 et suiv. ; XIV, 16-17.

trie[1], la sainteté du nouveau royaume[2], une prospérité merveilleuse[3], fruit d'une protection singulière de Dieu[4]. Partout « l'ange de Jéhovah » remplit le même rôle[5]. Peut-on désirer une plus grande unité de vues et que faut-il davantage pour attester l'unité d'auteur[6]?

[1] Zach., VIII, 7-8 ; IX, 11 et suiv. ; 16 ; X, 8 et suiv.

[2] Zach., III, 1-11 ; V, 1-11 ; XIII, 1-6.

[3] Zach., I, 17 ; III, 10 ; VIII, 3 et suiv. ; 11-16 ; XIV, 7-11.

[4] Zach., II, 9 ; IX, 8, 12. Cf. Cornely, *Introd. spec.*, t. II, part. II, p. 605.

[5] Zach., I ; III ; XII, 6.

[6] Pour plus de détails, voir A. Cornely, *Introd. spec.*, t. II, part. II, p. 607-610 ; J. Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*, 2 in-8°, 1886, t. II, p. 220 et suiv.

LIVRE CINQUIÈME.

LES ÉVANGILES ET LES ACTES DES APÔTRES.

SECTION PREMIÈRE.

DE L'AUTHENTICITÉ ET DE LA VÉRACITÉ DES ÉVANGILES.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'AUTHENTICITÉ DES ÉVANGILES EN GÉNÉRAL.

Nous avons vu, dans le tome second de cet ouvrage, comment, pendant la première moitié de notre siècle, la critique rationaliste avait essayé des moyens les plus divers pour combattre les Évangiles. D'abord elle s'est efforcée d'en éliminer tout élément surnaturel par l'explication naturelle des miracles; puis elle a tenté d'en nier l'authenticité et la valeur historique à l'aide de l'explication mythique de Strauss ou des hypothèses de l'école de Tubingue. A l'heure présente, elle reconnaît que l'origine des Évangiles ne peut être expliquée ni par le mythisme seul, ni par le naturalisme de Paulus ou le système de Baur sur le paulinisme et le pétrinisme[1], mais elle n'en persiste pas moins à combiner

[1] Pour tous ces systèmes, voir ce qui a été dit t. II, p. 450 et suiv.

tous ces systèmes à petites doses et à contester de la sorte le témoignage des historiens du Sauveur. Il est donc nécessaire d'établir l'authenticité des quatre Évangiles et de répondre aux difficultés qu'on allègue contre leurs récits.

Voici la preuve générale de cette authenticité fournie par la tradition. Dès le second siècle de l'ère chrétienne, saint Irénée (vers 140-vers 202) affirme avec la plus grande précision qu'il y a quatre Évangiles canoniques, et son témoignage est d'autant plus grave et important que, originaire d'Asie Mineure, disciple de saint Polycarpe de Smyrne et évêque de Lyon, il est comme la voix des Églises d'Orient et d'Occident : « La croyance sur les Évangiles, dit-il, est si fermement établie que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage, et que tous ceux d'entre eux qui se séparent de nous, s'efforcent de confirmer leur propre doctrine par l'autorité de ces Évangiles. Les Ébionites, faisant usage du seul Évangile selon saint Matthieu, sont convaincus par cet Évangile qu'ils ne pensent pas sur le Seigneur avec rectitude. Marcion, qui retranche une partie de l'Évangile selon Luc, est démontré blasphémateur contre le Dieu unique par ce qu'il en conserve. Ceux qui séparent Jésus du Christ et disent que le Christ est demeuré impassible tandis que Jésus a souffert, peuvent se corriger de leurs erreurs, s'ils lisent avec l'amour de la vérité l'Évangile selon Marc qui a leurs préférences. Les sectateurs de Valentin, qui se servent abondamment de l'Évangile de Jean pour établir leurs conjectures, peuvent y découvrir qu'ils ne parlent pas avec vérité... Puisque

donc ceux qui s'opposent à nous nous rendent ainsi témoignage et font usage de ces livres, la preuve que nous en tirons contre eux est bien établie et véritable. Car il n'y a pas un plus grand nombre ni un moindre nombre d'Évangiles. Comme il y a quatre points cardinaux dans le monde que nous habitons, et quatre vents (esprits) principaux, comme l'Église est dispersée sur toute la terre et comme l'Évangile avec l'Esprit de vie est la colonne et le firmament de l'Église, il est convenable que cette Église ait quatre colonnes, soufflant[1] partout l'incorruptibilité et vivifiant les hommes. D'où il est manifeste que le Verbe, auteur de toute créature, qui est assis sur les Chérubins et contient toutes choses, ayant apparu au milieu des hommes, nous a donné un quadruple Évangile, animé d'un même esprit... Les choses étant donc ainsi, ils sont tous vains, ignorants et audacieux, ceux qui défigurent la beauté de l'Évangile et admettent plus ou moins d'Évangiles que ceux qui ont été énumérés[2]. » Saint Irénée a écrit encore ces remarquables paroles : « Malgré la diversité des langues parlées dans le monde, la puissance de la tradition est partout la même. Les églises de la Germanie n'ont point à cet égard une croyance différente de celle qui est reçue en Espagne ou chez les Celtes. Les églises fondées aux extrémités de l'Orient, de l'Égypte, de la Libye, publient ces mêmes faits de la même manière que les églises placées au centre du monde. Et comme un seul

[1] S. Irénée attribue le souffle aux colonnes, πνέοντας, parce qu'il les compare aux vents ou esprits, πνεύματα.

[2] S. Irénée, *Cont. Hær.*, III, xi, 7-9, t. vii, col. 884-890.

soleil éclaire tout l'univers, une seule et même lumière, une prédication parfaitement uniforme de la vérité, éclaire tous les hommes qui désirent parvenir à la connaissance de cette vérité[1]. »

Ce témoignage de saint Irénée est catégorique. Ceux de Clément d'Alexandrie et de Tertullien ne le sont pas moins. Dans ses *Stromates,* le docteur égyptien oppose aux Évangiles faux et apocryphes « les quatre Évangiles qui nous ont été transmis par la tradition[2], » et dans ses *Hypotyposes,* il rapporte ces paroles d'un ancien : « Il disait, écrit-il, que les premiers Évangiles qui avaient été rédigés sont ceux qui contiennent les généalogies. Celui de Marc fut composé à cette occasion : lorsque Pierre eut prêché publiquement le Verbe à Rome et promulgué l'Évangile, sous l'inspiration de l'Esprit, beaucoup de ses auditeurs exhortèrent Marc, qui l'accompagnait depuis longtemps et savait par cœur ce qu'avait dit l'Apôtre, de mettre par écrit ce qu'il avait entendu. Ayant donc écrit son Évangile, Marc le donna à ceux qui le lui avaient demandé. Pierre, l'ayant appris, ne l'encouragea point publiquement, mais ne l'en détourna pas non plus. Quant à Jean, le dernier (des Évangélistes), comme il vit que les autres Évangiles faisaient connaître l'histoire corporelle du Christ, à la demande de ceux qui vivaient avec lui et inspiré par l'Esprit-Saint, il écrivit l'Évangile spirituel[3]. »

[1] S. Irénée, *Cont. Hær.*, I, x, 2, t. VII, col. 552-553.

[2] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, t. VIII, col. 1193.

[3] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552.

Écoutons maintenant Tertullien : « Les Évangiles ont pour auteurs les Apôtres, à qui le Seigneur lui-même confia la mission de promulguer (sa doctrine) et les hommes apostoliques (qui l'écrivirent), non pas seuls, mais avec les Apôtres et d'après les Apôtres... Parmi les Apôtres, Jean et Matthieu nous communiquent la foi; parmi les hommes apostoliques, Luc et Marc la renouvellent[1]. »

La croyance de l'Église, sur l'origine de nos Évangiles, en Asie et en Gaule, en Égypte et en Afrique, à l'époque où florissaient ces écrivains ecclésiastiques est donc incontestable. Strauss lui-même en convient : « A la fin du second siècle après J.-C., dit-il, nos quatre Évangiles, comme nous le voyons par les écrits de trois docteurs de l'Église, Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient reconnus comme provenant d'Apôtres et de disciples d'Apôtres, parmi les orthodoxes, et en qualité de documents authentiques sur Jésus, ils avaient été séparés d'une foule d'autres productions semblables[2]. » Mais, tout en reconnaissant ces faits, qui sont clairs comme la lumière du jour, les critiques rationalistes n'en contestent pas moins l'authenticité et la véracité

[1] « Constituimus in primis evangelicum Instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum; si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos... Denique, nobis fidem ex Apostolis Johannes et Matthæus insinuant, ex Apostolicis, Lucas et Marcus instaurant. » Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 2, t. II, col. 363. Voir aussi *ibid.*, IV, 5, col. 367.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, § XIII, 3e édit., t. I, p. 76.

de nos quatre Évangiles. Nous allons donc établir contre eux que les Évangiles canoniques sont des auteurs dont ils portent le nom et que leurs récits sont dignes de foi.

CHAPITRE II.

L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

ARTICLE Ier.

AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

Nulle part dans l'antiquité, on ne voit manifester le moindre doute sur l'authenticité de l'Évangile de saint Matthieu, avant Fauste le Manichéen. La tradition en démontre ainsi l'origine apostolique. Un disciple de saint Jean, Papias, mort vers l'an 130 de notre ère[1], raconte expressément, dans un passage conservé par Eusèbe, que « Matthieu avait écrit en hébreu les discours (*logia*) » du Sauveur[2]. Ce témoignage est décisif. On a cherché à en atténuer la portée, en prétendant que Papias ne voulait parler que d'un recueil de discours de Jésus, mais ce n'est pas le sens de ses paroles. « Ce qui prouve, dit Mgr Freppel, que pour Papias les *logia* de saint Matthieu n'excluaient point la relation des faits, c'est que lui-même avait intitulé son ouvrage : Commentaire des *logia* du Seigneur, ce qui ne l'empêchait

[1] Voir Funk, *Opera patrum apostolicorum*, 1881, t. II, p. L-LI.

[2] Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 29, t. XX, col. 300.

pas de s'occuper des faits, de rapporter des miracles, comme le démontrent les fragments conservés par Eusèbe. De plus, en mentionnant l'Évangile de saint Marc qui, certes, comprenait des récits et des discours [1], Papias n'en désigne pas moins les uns et les autres, comme pour saint Matthieu, par ce terme unique : Ensemble des discours du Seigneur; preuve évidente que, pour lui, le mot *logia* n'exclut nullement la relation des faits [2]. »

La *Doctrine des douze Apôtres*, récemment découverte, qui a été composée au plus tard au milieu du second siècle [3], cite plusieurs fois des passages de l'Évangile de saint Matthieu [4]. Elle mentionne le récit de la vie du Sauveur, sous le nom déjà consacré d'Évangile, et l'auteur, en prescrivant de réciter le *Pater*, dit : « Ne priez pas comme les hypocrites, mais comme le Seigneur l'a prescrit dans *son Évangile* [5]. » Au chapitre XI, il dit aussi qu'il faut recevoir les Apôtres missionnaires

[1] Λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39, t. XX, col. 300.

[2] Mgr Freppel, *Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan*, 2e édit., p. 15. M. Renan en convient dans *Les Évangiles*, 1877, p. 79. De même Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 456. Voir ce que dit M. Funk, *Opera patrum apostolicorum*, 1880, t. II, p. 279-280, note 1 (cf. p. 287-288, note 16), où il soutient que τὰ λόγια signifient tout l'Évangile et il cite, en faveur de cette interprétation, un grand nombre d'anciens Pères.

[3] Il est même possible qu'elle soit de la fin du premier siècle.

[4] Le Dr A. Harnack compte dix-sept citations de S. Matthieu dans cet écrit, d'ailleurs fort court, *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, in-8°, Leipzig, 1887, p. 9.

[5] Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, c. VIII, 2, édit. Harnack, Leipzig, 1884, p. 26. — Matt., VI, 5.

et les prophètes, « conformément à ce qu'enseigne l'Évangile[1]; » et au chapitre XV : « Reprenez-vous les uns les autres, non pas avec colère, mais en paix, comme vous le trouvez dans l'Évangile[2]. » Enfin ce même chapitre XV se termine par cette recommandation : « Les prières et les aumônes et toutes les actions (que vous faites), faites-les comme vous le trouvez dans l'Évangile de Notre-Seigneur[3]. » Toutes ces paroles se rapportent à l'Évangile de saint Matthieu, qui nous a conservé le *Pater,* rapporté tout au long dans la *Didachê.* Dans plusieurs autres endroits, des passages de saint Matthieu sont rapportés plus ou moins littéralement, quoique l'auteur ne nomme pas l'Évangile[4].

Saint Irénée dit formellement : « Matthieu, parmi les Hébreux composa dans leur langue un écrit de l'Évangile[5]. » Un contemporain de saint Irénée, le célèbre fondateur de l'école catéchétique d'Alexandrie, saint Pantène, étant allé prêcher la foi aux Indiens, c'est-à-dire aux Arabes de l'Arabie Heureuse, trouva parmi eux, dit Eusèbe, l'Évangile de saint Matthieu, écrit en lettres hébraïques, qui leur avait été apporté par l'a-

[1] Διδαχή, XI, 3, p. 37-38. — Matt., X, 5 ; VII, 15; X, 40-42.

[2] Διδαχή, XV, 3, p. 59. — Matt., V, 22 ; XVIII, 15, 21.

[3] Διδαχή, XV, 4, p. 60. — Matt., VI, 1-8.

[4] Διδαχή, p. 70-76. — On peut voir aussi des citations de S. Matthieu dans S. Clément de Rome, *I Epist. ad Cor.*, XIII, 2; XLVI, 8, etc., *Opera patrum apostol.,* édit. Funk, 1881, t. I, p. 78, 120; cf. p. 568 ; ainsi que dans les autres plus anciens Pères. Voir les tables de l'édition Funk.

[5] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 1, t. VII, col. 844 ; Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 459.

pôtre saint Barthélemy[1]. Saint Jérôme ajoute que saint Pantène rapporta à Alexandrie l'exemplaire qu'il avait trouvé, et rien ne s'oppose à ce que cette tradition soit considérée comme fondée[2]. Un des successeurs de saint Pantène comme chef de l'école d'Alexandrie, Origène, écrit à son tour : « Le premier (Évangile) fut écrit par Matthieu, l'ancien publicain devenu depuis l'Apôtre de Jésus-Christ, et il le donna, composé en lettres hébraïques, à ceux des Juifs qui étaient devenus fidèles[3]. » En Afrique, Tertullien connaît les quatre Évangiles, comme nous l'avons vu, et dit que l'un d'entre eux a été composé par l'apôtre saint Matthieu[4].

Les plus anciens écrivains ecclésiastiques de l'Orient et de l'Occident sont donc d'accord pour affirmer que saint Matthieu est l'auteur d'un de nos quatre Évangiles et il est inutile d'apporter d'autres textes en faveur de ce fait.

L'examen intrinsèque de l'Évangile de saint Matthieu confirme pleinement ce que nous apprennent les témoignages des anciens sur son origine, son but et son caractère. Voici les aveux que fait à ce sujet le Dr Strauss et qui sont importants, malgré les erreurs qu'il y a mêlées :

L'Évangile de Matthieu nous a paru de tout temps et nous paraît encore le plus ancien en date et le plus digne de foi.

[1] Eusèbe, *H. E.*, v, 10, t. xx, col. 454.
[2] S. Jérôme, *De viris illust.*, 6, t. xxiii, col. 651.
[3] Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 25, t. xx, col. 581.
[4] *Adv. Marcion*, iv, 2, t. ii, col. 363. Voir plus haut, p. 253.

En ce qui concerne les discours de Jésus, et quels que soient les doutes que suggèrent certaines particularités; on reviendra toujours à reconnaître que le premier Évangile nous les conserve, sinon sans mélanges et remaniements ultérieurs, au moins sous une forme plus pure qu'aucun des autres... Un autre indice de la primauté chronologique du premier Évangile, c'est qu'il porte plus qu'aucun autre l'empreinte de la nationalité juive, qui tendit naturellement à s'effacer de plus en plus dans la suite des temps, à mesure que le Christianisme se répandit. L'auteur ne manque pas d'appeler Jérusalem la *ville sainte;* le temple, le *lieu saint*[1]; tandis que les autres nomment simplement la ville ou le temple, ou usent d'autres dénominations qui ne comportent pas cette épithète de *saint*. Aucun autre n'explique avec autant d'exactitude l'attitude que prit Jésus envers la loi de Moïse, les coutumes et les sectes juives, et il est à remarquer qu'en tout cela il suppose connu ce que Marc se croit déjà obligé de commenter. Il voit dans les actions et les destinées de Jésus l'entier accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, et cette rencontre est pour lui la preuve capitale de la messianité de Jésus. Jésus lui-même est encore chez lui tout chargé des chaînes du judaïsme. Nul autre Évangile ne lui donne aussi souvent le titre de Fils de David: nul autre n'a placé tout à fait à son frontispice la généalogie qui fait descendre Jésus de David et d'Abraham; nulle part ailleurs, Jésus ne déclare avec le même soin qu'il ne vient point pour détruire, mais pour consommer la loi[2].

Ce que dit Strauss au détriment des autres Évangiles

[1] Matth., IV, 5; XXVII, 53; cf. V, 35.

[2] D. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus, t. I, p. 147-148.

est faux; ce qu'il dit des remaniements du premier Évangile est également inexact, mais il est très vrai que saint Matthieu a écrit le premier la biographie du Sauveur, et que son œuvre porte des marques irréfragables de son origine judaïque. Ainsi, comme le critique allemand en fait la remarque, saint Matthieu suppose partout que les mœurs et les coutumes juives sont familières à ses lecteurs et n'ont aucun besoin d'explication. Par exemple, il nomme simplement la *Parascevé*[1], tandis que les trois autres Évangélistes, n'écrivant plus en Judée et pour les seuls Juifs ajoutent, « qui est avant le sabbat; la Parascevé ou préparation de la Pâque[2]. » Le premier Évangéliste mentionne brièvement les purifications introduites par la tradition des anciens qu'il sait être parfaitement connues de ses lecteurs[3]. Saint Marc au contraire a soin de dire en détail en quoi elles consistent : ce que c'est que manger avec des mains communes ou impures; comment les Juifs en général et les Pharisiens en particulier ne mangent point sans s'être lavé les mains conformément à la tradition des anciens; ce qu'on entend par le baptême ou la purification des coupes, des lits, etc.[4]. La connaissance de la topographie et de la géographie de la Terre Sainte est toujours présupposée par saint Matthieu, mais non par saint Luc et surtout par saint Marc qui n'écrivent pas en Judée. Saint Matthieu nomme simple-

[1] Matth., XXVII, 62.
[2] Marc, XV, 42 ; Joa., XIX, 41 ; cf. Luc, XXIII, 54-55.
[3] Matth., XV, 1-2.
[4] Marc, VII, 2-5.

ment le Jourdain[1]; saint Marc ajoute que c'est un fleuve[2]. Les indications de temps sont toutes judaïques dans le premier Évangéliste; dans saint Luc elles sont empruntées à l'histoire générale. Enfin certaines étymologies et des allusions diverses qu'on rencontre dans saint Matthieu ne sont intelligibles que pour ceux qui parlent hébreu et qui ont lu l'Écriture ou entendu les paraphrases qu'on en faisait dans les synagogues[3]. Ainsi pour comprendre ce qui est dit du nom de Notre-Seigneur : « Vous l'appellerez Jésus, parce qu'il *sauvera* son peuple[4], » il faut savoir que Jésus signifie Sauveur; aussi saint Luc, qui écrit pour les hellénisants, indique simplement le nom de Jésus, sans parler de sa signification[5].

Quelques critiques, tels qu'Eichhorn, ont révoqué en doute l'authenticité des deux premiers chapitres de l'Évangile de saint Matthieu, parce qu'ils manquaient dans l'Évangile des Ébionites[6], mais ces hérétiques les en avaient retranchés à tort. On les lit dans tous les manuscrits; ils sont du même style que le reste de l'Évangile et ils nous présentent la personne de Jésus sous les mêmes traits.

Les nombreuses variantes que la critique relève dans

[1] Matth., III, 5, 6.

[2] Marc, I, 5.

[3] Les traductions qu'on lit Matth., I, 23 ; XXVII, 33, 46, ont été faites naturellement pour les lecteurs grecs.

[4] Matth., I, 21. Les commentateurs voient aussi dans Matth., II, 23, une allusion au נצר, *néṣer*, d'Isaïe, XI, 1.

[5] Luc, I, 31 ; cf. II, 21.

[6] S. Épiphane, *Hær.*, XXX, 13, t. XLI, col. 428.

les divers manuscrits et dans les versions anciennes de saint Matthieu et des autres écrits qui composent le Nouveau Testament n'atteignent en aucune manière leur intégrité substantielle. On a fait sur ce sujet depuis le siècle dernier les travaux les plus minutieux et les plus consciencieux, dans le but surtout de rétablir le texte dans sa pureté primitive et de retrouver les leçons originales des auteurs sacrés. Toutes ces recherches ont démontré que, si un livre aussi souvent copié et transcrit que le Nouveau Testament n'avait pas été à l'abri de tout changement et de toute altération, le fond du moins n'avait été nullement atteint. C'est un fait universellement reconnu[1].

« Il est bon de noter que les altérations du texte sur lesquelles s'exerce la critique [du Nouveau Testament] sont très peu nombreuses par rapport à l'ensemble. MM. Westcott et Hort estiment que les mots sur lesquels il peut y avoir un doute quelconque sont avec les autres dans la proportion de un à sept; en éliminant les menues variantes orthographiques, les changements de place, etc., la proportion se réduit à 1/1000. Dans ce qui reste, bien peu d'incertitudes atteignent le sens, au moins d'une manière importante[2]. » Elles ne nuisent donc en rien à l'intégrité du texte.

Le premier Évangile a un cachet propre et bien ca-

[1] Sur les attaques de Collins contre l'intégrité du Nouveau Testament, voir ce qui a été dit t. II, p. 73-74.

[2] L. Duchesne, *The New Testament in the Original Greek* by Westcott and Hort, dans le *Bulletin critique*, 15 janvier 1881, t. II, p. 323.

ractérisé qui en démontre l'unité et l'intégrité. L'auteur suit un plan régulier et uniforme; sa manière d'exposer et son langage sont partout les mêmes. On y lit, par exemple, vingt-sept fois l'expression « le royaume des cieux[1] » qu'on ne rencontre jamais dans saint Marc ni dans saint Luc; « le père céleste » ou « qui est dans les cieux[2]; » vingt-deux fois; « alors[3], » comme particule conjonctive, quatre-vingt-dix fois; « la consommation du siècle[4], » cinq fois; la formule qui annonce ordinairement les citations de l'Ancien Testament : « afin que fût accompli ce qui avait été dit[5], » ne reparaît qu'une seule fois dans tout le reste du Nouveau Testament, dans l'Épître aux Hébreux[6], etc.[7]. L'expression technique : « la monnaie du cens, » *numisma census*[8], n'est ni dans saint Marc ni dans saint Luc, mais est propre à saint Matthieu, qui parle ainsi avec la précision d'un ancien collecteur d'impôts.

Les témoignages extrinsèques et les caractères intrinsèques de l'Évangile de saint Matthieu en établissent donc l'authenticité et l'intégrité.

[1] Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
[2] Ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ou bien οὐράνιος.
[3] Τότε.
[4] Συντελεία τοῦ αἰῶνος.
[5] Ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν.
[6] Heb., IX, 26.
[7] Voir Güder, Herzog's *Real-Encyclopädie*, 2e édit., t. IX, 1881, p. 404.
[8] Matth., XXII, 19.

ARTICLE II.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

Notre premier Évangile étant authentique et écrit par un témoin oculaire, il s'ensuit qu'il est digne de foi et que le portrait qu'il nous trace de notre divin Sauveur est historique. Tout le monde sait néanmoins que la crédibilité des biographes de Jésus-Christ a été plus ou moins ouvertement, et à des degrés divers, contestée à notre époque. Un écrivain français s'est en particulier rendu tristement célèbre par ses attaques contre les Évangiles. Sans oser nier absolument leur caractère historique, M. Renan a cherché à l'amoindrir et à le faire évanouir en quelque sorte comme une vaine fumée. D'après lui, les livres qui nous ont transmis la vie du Sauveur sont remaniés. « Ce qui paraît le plus vraisemblable, dit-il, c'est que, ni pour Matthieu ni pour Marc, nous n'avons les rédactions tout à fait originales; que nos deux premiers Évangiles sont déjà des arrangements, où l'on a cherché à remplir les lacunes d'un texte par un autre[1]. » Cela est faux; c'est une pure invention de M. Renan: mais remarquons qu'alors même que ce serait vrai et qu'on aurait complété saint Matthieu avec saint Marc et saint Marc avec saint Matthieu, l'un et

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. XIX. Dans sa 13e édit., p. LIII, M. Renan a trouvé qu'il n'avait pas été assez radical, et il a supprimé *tout à fait* et *déjà*.

l'autre n'en demeureraient pas moins des sources historiques dignes de foi. L'auteur de la *Vie de Jésus* ne peut s'empêcher de le reconnaître en quelque sorte malgré lui : « Il est clair, dit-il, que si ces titres sont exacts, les Évangiles, sans cesser d'être en partie légendaires[1]. prennent une haute valeur, puisqu'ils nous font remonter au demi-siècle qui suivit la mort de Jésus, et même dans deux cas aux témoins oculaires de ses actions[2], » saint Matthieu et saint Jean.

M. Renan admet que saint Matthieu est plus ancien que saint Luc et que saint Jean, mais il soutient, contrairement à la tradition, et même aux aveux de Strauss que nous avons rapportés, qu'il est postérieur à saint Marc. C'est afin de pouvoir l'attaquer plus facilement qu'il adopte cette opinion erronée. D'après lui, saint Matthieu n'a pas la valeur historique de saint Marc, mais il lui est supérieur par le côté littéraire :

Ce qui est sensible par dessus tout dans le nouvel Évangile, c'est un immense progrès littéraire. L'effet général est celui d'un palais de fées construit tout entier en pierres lumineuses. Un vague exquis dans les transitions et les liaisons chronologiques donne à cette compilation divine l'allure légère du récit d'un enfant. « A cette heure-là, »

[1] Cette affirmation incidente n'est prouvée absolument par rien et n'est par conséquent nullement justifiée. Mais la méthode sophistique de M. Renan consiste à mêler, au milieu de propositions plus ou moins vraies, des allégations fausses, qu'il ne cherche même pas à établir, et qui jettent le trouble et le doute dans l'esprit du lecteur peu attentif ou peu en état d'analyser et de discuter ces sophismes.

[2] E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. XVI ; 13e édit., p. XLVIII-XLIX.

« en ce temps-là, » « ce jour-là, » « il arriva que..., » et une foule d'autres formules, qui ont l'air d'être précises sans l'être, font planer la narration, comme un rêve, entre ciel et terre. Grâce à l'indécision des temps, — il en est de même des désignations de lieu, — le récit évangélique ne fait que frôler la réalité. Un génie aérien, qu'on touche, qu'on embrasse, mais qui ne se heurte jamais aux cailloux du chemin, nous parle, nous ravit. On ne s'arrête pas à se demander s'il sait ce qu'il nous raconte. Il ne doute de rien et ne sait rien. C'est un charme analogue à celui de l'affirmation de la femme, qui nous fait sourire et nous subjugue. C'est en littérature ce qu'est en peinture un enfant du Corrège ou une vierge de seize ans de Raphaël.

La langue est du même ordre et parfaitement appropriée au sujet. Par un vrai tour de force, l'allure claire et enfantine de la narration hébraïque, le timbre fin et exquis des proverbes hébreux ont été transportés en un dialecte hellénique assez correct sous le rapport des formes grammaticales, mais où la vieille syntaxe savante est totalement brisée. On a remarqué que les Évangiles sont le premier ouvrage écrit en grec vulgaire. L'antique grécité y est, en effet, modifiée dans le sens analytique des langues modernes. L'helléniste ne peut se défendre de trouver cette langue plate et faible; il est certain que, au point de vue classique, l'Évangile n'a ni style, ni plan, ni beauté; mais c'est un chef-d'œuvre de littérature populaire, et en un sens le plus ancien livre populaire qui ait été écrit. Cette langue désarticulée a, d'ailleurs, l'avantage que le charme s'en conserve dans les différentes versions, si bien que, pour de tels écrits, la traduction vaut presque l'original[1].

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, 1877, p. 198-199.

Au milieu d'observations justes et fines sur le style de saint Matthieu, M. Renan glisse les plus graves erreurs. Il veut bien que le récit évangélique frôle la réalité, mais il est obligé, pour les besoins de sa cause, de prétendre que l'évangéliste « ne sait rien » de ce qu'il raconte.

Pour rejeter du premier Évangile tout ce qui lui déplaît et le traiter ensuite à sa guise, M. Renan prétend que le but de saint Matthieu a été de compléter et de corriger saint Marc. C'est là une supposition sans fondement et purement imaginaire.

Alors même qu'il ne serait point vrai que saint Matthieu, comme nous le croyons, a écrit avant saint Marc, il est très certain que le premier ne s'est pas proposé de corriger le second. L'auteur des *Origines du Christianisme* le sent lui-même, car il insiste peu là-dessus et s'attache surtout à montrer que saint Matthieu a pour but de compléter saint Marc. Il ne craint pas de lui attribuer, dans l'accomplissement de son œuvre, les plus graves maladresses et même l'ignorance de son sujet. « L'insertion des traditions inconnues au vieux Marc, dit-il, se fait dans le pseudo-Matthieu par des procédés violents. En possession de quelques récits de miracles ou de guérisons dont il ne voit pas l'identité avec ceux qui sont déjà racontés dans Marc, l'auteur aime mieux s'exposer à des doubles emplois que d'omettre des faits auxquels il tient. Il veut avant tout être complet et ne s'inquiète pas de tomber dans des contradictions[1]. »

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 178.

Voilà certes des accusations graves, et l'on se demande comment on peut oser les porter contre un Évangéliste, lorsqu'on ne peut les appuyer que sur des hypothèses qui sont sans fondement réel et que l'accusateur lui-même ne peut regarder que comme des hypothèses. Qu'allègue M. Renan pour soutenir son réquisitoire? « Ces singuliers doublets qui caractérisent le premier Évangile : deux guérisons de deux aveugles; deux guérisons d'un démoniaque muet; deux multiplications des pains; deux demandes d'un signe miraculeux; deux invectives contre le scandale; deux sentences sur le divorce[1]. » Comme si Notre-Seigneur n'avait pas pu guérir, en effet, deux fois deux aveugles; comme s'il n'avait pas multiplié deux fois les pains, ainsi que le prouvent la différence des circonstances et la comparaison des autres Évangiles; comme si le divin Maître n'avait pu invectiver deux fois et plus contre le scandale et parler à diverses reprises du divorce!

M. Renan a d'ailleurs peu de souci d'être d'accord avec lui-même dans ce qu'il dit sur saint Matthieu. « Une sorte de surenchère dans l'emploi du merveilleux, le goût pour des miracles de plus en plus éclatants,... dictèrent, dit-il, la plupart de ces additions (de saint Matthieu) au récit primitif (de saint Marc)[2]... Les lignes du nouvel Évangile sont plus larges, plus correctes, plus idéales. Les traits merveilleux se multiplient, mais on dirait que le merveilleux cherche à devenir plus ac-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 179.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 181.

ceptable. Les miracles sont moins pesamment racontés, certaines prolixités sont omises[1]. » Comment *ce merveilleux qui cherche à devenir plus acceptable* se concilie-t-il *avec cette surenchère du merveilleux, ce goût pour des miracles de plus en plus éclatants?* M. Renan ne s'inquiète pas de nous l'apprendre. Pour lui, il nous le dit expressément, « la contradiction est de peu de conséquence[2]. » Dans toutes ses appréciations sur l'Évangile, il ne consulte que son imagination. En voici une nouvelle preuve :

D'après lui, les instructions apostoliques, telles que les présente l'Évangile de saint Matthieu[3], ne sont pas de Jésus. Elles « *semblent* à quelques égards procéder d'un idéal de l'apôtre formé sur le modèle de Paul[4]. » « Comme Paul, le voyageur apostolique est couvert, dans les dangers de la route, par une protection divine; il se joue des serpents, les poisons ne l'atteignent pas[5]. Ces deux traits *paraissent* faire allusion à l'aventure de Paul à Malte, et au miracle de Joseph Barsabbas, que les filles de Philippe racontèrent à Papias[6]. »

Qu'est-ce qui prouve que les choses se sont ainsi passées au rebours de ce que nous avions toujours cru, que l'idéal de l'apôtre n'a pas été tracé par Notre-Seigneur, mais fait d'après le type de saint Paul? Le voici.

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 193-194.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 204.
[3] Matth., x, 5-42; ix, 37-38.
[4] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 205.
[5] « Finale postérieure de Marc, xvi, 18. »
[6] « Eusèbe, *H. E.*, iii, 39, 9. Cf. Luc, ix, 29. » E. Renan, *Les Évangiles*, p. 206.

C'est que M. Renan *ne croit pas* que les faits aient été tels que les raconte l'Évangile. « Le dire traditionnel, prétend-il, exagère toujours le trait primitif. C'est là, en quelque sorte, une nécessité mnémotechnique, la mémoire retenant mieux les mots fortement aiguisés et hyperboliques que les sentences mesurées. Jésus était trop profond connaisseur des âmes pour ne pas savoir que la rigueur, l'exigence est la meilleure manière de les gagner et de les retenir sous le joug. *Nous ne croyons pas* cependant qu'il soit jamais allé aux excès qu'on lui attribue, et le feu sombre qui anime les instructions apostoliques nous *paraît* en partie un reflet des ardeurs fiévreuses de Paul[1]. »

La véracité de l'Évangile dépend donc des impressions subjectives de M. Renan, et c'est, non pas le témoignage de l'Église et des anciens qui doit nous fixer sur l'autorité et la crédibilité de saint Matthieu, mais ce qui *paraît* au critique moderne.

Grâce à ce procédé commode, il prend la liberté de nier les faits les plus authentiques. Il ouvre son premier chapitre des *Évangiles* par ces mots : « Jamais peuple n'éprouva une déception comparable à celle qui frappa le peuple juif le lendemain du jour où, contrairement aux assurances les plus formelles des oracles divins, le temple, que l'on supposait indestructible, s'écroula dans le brasier allumé par les soldats de Titus[2]. » Comment peut-on avancer de pareilles erreurs, lorsque tout le monde

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 206.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 1.

connaît la célèbre prophétie de Notre-Seigneur sur la ruine de Jérusalem, qui ne se trouve pas seulement dans saint Matthieu, mais aussi dans saint Marc et dans saint Luc [1]; lorsque tout le monde a présentes à la mémoire les paroles célèbres de Jésus à ses Apôtres : « Voyez-vous toutes ces grandes constructions? Il n'en restera pas pierre sur pierre ; » paroles rapportées par celui des Évangiles qui est, d'après M. Renan, le plus historique de tous, celui de saint Marc [2]?

M. Renan assure avec la même désinvolture [3] que « le nom de pharisien avait été jusque-là (jusqu'après la ruine du temple de Jérusalem), pris par les chrétiens en bonne part, » quoique Jésus, dans ses discours, eût constamment combattu les Pharisiens et leur hypocrisie. Qui ne connaît la parabole du pharisien et du publicain [4], et les paroles incisives par lesquelles le Sauveur stigmatise ces faux dévots qui se vengèrent de lui en le faisant mourir, paroles qui se lisent non-seulement dans saint Matthieu, mais aussi dans les trois autres Évangiles [5]?

Du reste, comme il n'attache pas lui-même une grande importance à l'exactitude de ce qu'il avance, M. Renan n'en saurait vouloir beaucoup à saint Matthieu, s'il n'est pas exact. « Les récits que le pseudo-Matthieu ajoute à

[1] Matth., XXIV ; Marc, XIII ; Luc, XXI, 5.

[2] Marc, XIII, 2.

[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 8.

[4] Luc, XVIII, 10-14.

[5] Matth., V, 20, etc. ; Marc, VIII, 15, etc. ; Luc, XI, 42-43, etc. ; Joa., IV, 1 ; VII, 47-48.

ceux de Marc ne sont que légende, » dit-il, mais il a le mérite de nous avoir conservé les discours de Jésus. « Cela était plus important que l'exactitude biographique, et l'Évangile de Matthieu, tout bien pesé, est le livre le plus important du christianisme, le livre le plus important qui ait jamais été écrit[1]. » Certes, les catholiques n'ont pas ces théories commodes et relâchées sur la véracité d'un écrivain, et ils sont autrement exigeants sur la probité et la sincérité littéraires.

Nous venons d'entendre M. Renan appeler l'auteur du premier Évangile, le pseudo-Matthieu. Une des négations les plus téméraires et les plus audacieuses de M. Renan, c'est celle par laquelle il dénie à l'Apôtre la paternité de son œuvre. Nous comprenons sans peine qu'il veuille à tout prix échapper à l'autorité du témoin oculaire; mais plus il est intéressé à soutenir son erreur, plus nous avons le droit de lui en demander raison. « L'Apôtre était mort depuis longtemps, dit-il, quand l'Évangile fut composé[2]. » Pourquoi? La vraie raison, c'est que, s'il n'en était pas ainsi, il faudrait admettre tout le catholicisme.

M. Renan en fait un demi-aveu en ajoutant : « Jamais livre ne fut aussi peu d'un témoin oculaire. » C'est en effet parce que saint Matthieu était un témoin oculaire qu'il ne faut pas qu'il l'ait écrit. Son témoignage serait trop embarrassant; on ne pourrait plus nier l'existence et la réalité du surnaturel et du miracle.

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 212-213.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.

Les deux seules raisons qu'apporte M. Renan pour nier l'authenticité et par suite la véracité du premier Évangile sont celles-ci, données la première dans le texte, la seconde en note : « Comment, si notre Évangile était d'un apôtre, y trouverait-on un canevas si défectueux de la vie publique de Jésus[1] ? » Qu'est-ce que cela prouve? Parce que saint Matthieu a conçu le plan de son Évangile autrement que ne l'aurait fait M. Renan, il s'ensuit qu'il ne l'a pas écrit ou qu'il s'est trompé!

La seconde raison n'est pas plus sérieuse que la première. « L'ouvrage, dit-il, repousse absolument un tel auteur. Comparez surtout Matth., IX, 9; X, 3; Marc, II, 14; III, 18; Luc, V, 27; VI, 15; Act., I, 13. » Je compare les textes indiqués, et qu'est-ce que j'y trouve? Que dans Matth., IX, 9, saint Matthieu, au lieu de se nommer lui-même Lévi, comme le nomment les deux autres Évangiles dans les passages parallèles, s'appelle Matthieu! Voilà l'argument décisif pour le critique. « Le rédacteur du premier Évangile *a substitué* le nom de Matthieu à celui de Lévi, fils d'Alphée; donc, ce rédacteur n'est pas l'apôtre Matthieu[2]. » Quel raisonnement! Toute l'antiquité a eu beau attribuer le premier Évangile à saint Matthieu, il ne saurait être de lui, parce que le second et le troisième Évangiles appellent une fois Lévi celui que le premier appelle seulement Matthieu. Est-ce que saint Matthieu n'a donc pas eu le droit d'omettre son premier nom de Lévi pour ne con-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.

[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.

server que celui sous lequel il fut connu comme apôtre? Saint Marc et saint Luc ont d'ailleurs donné aussi à Lévi[1] le nom de Matthieu[2]. Le premier Évangile ne « substitue » donc pas un nom à l'autre; il choisit simplement entre deux noms.

M. Renan rejette les témoignages anciens avec un sans-façon étrange. « L'Évangile ébionite[3] admettait que le texte actuel du premier Évangile fut l'ouvrage de Matthieu; mais c'est là une autorité moderne et sans valeur[4]. » Que penser d'un écrivain du dix-neuvième siècle, redressant un écrivain du premier ou du second siècle, parce que ce dernier est moderne? Il agit de même avec Papias : « Papias croit réellement l'ouvrage de Matthieu; mais, au bout de cinquante ou soixante ans, les moyens de démêler une question aussi compliquée *devaient* lui manquer[5]. » Qu'y a-t-il donc de si compliqué dans la question de savoir si le premier Évangile est de saint Matthieu ou non? Certes, il valait la peine de savoir s'il était d'un apôtre, d'un témoin oculaire; tous les chrétiens y étaient intéressés, et nous croyons plutôt à l'affirmation d'un évêque qui écrivait cinquante ou soixante ans après, qu'au critique qui veut réformer son témoignage dix-huit cents ans plus tard, parce que « les moyens de démêler une question aussi compliquée *devaient* lui manquer. »

[1] Marc, II, 14; Luc, V, 27, 29.
[2] Marc, III, 18; Luc, VI, 15 et Act. I, 13.
[3] « Épiphane, XXX, 13. »
[4] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.
[5] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216-217.

CHAPITRE III.

L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

ARTICLE Ier.

L'AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

La tradition est unanime à attribuer le second Évangile à saint Marc, qui n'était pas Apôtre, mais disciple des Apôtres. Il était, comme on le croit communément, le même que Jean Marc, parent de saint Barnabé, qui accompagna saint Paul dans ses premières missions et il s'attacha depuis particulièrement à saint Pierre. C'est ce que nous apprend en particulier Papias, rapportant ce qu'il tenait d'Aristion ou du prêtre Jean : « Voici, dit-il, ce que disait Aristion : Marc, interprète de Pierre, écrivit exactement tout ce qu'il tenait de lui et conservait dans sa mémoire, mais il n'a pas écrit dans l'ordre (chronologique) ce qui avait été dit ou fait par le Christ, car il n'avait pas entendu le Seigneur et ne l'avait pas suivi comme son disciple; plus tard, comme je l'ai dit, il s'attacha à Pierre, qui donnait ses enseignements selon les besoins (de ses auditeurs) et non dans la pensée de faire une histoire suivie des *logia* (discours, oracles) du Seigneur. Aussi Marc n'a-t-il pé-

ché en rien, parce qu'il a écrit certaines choses comme elles lui revenaient en mémoire, car il était uniquement attentif à ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et à n'y rien mêler de faux [1]. » Tous les auteurs ecclésiastiques s'expriment, quant au fond, comme Papias, et personne n'a nié l'authenticité de l'Évangile de saint Marc avant Schleiermacher au XIXe siècle. Si donc, comme on n'en saurait douter, le témoignage historique fait autorité dans les questions de ce genre, il est certain que le second Évangile a été écrit par saint Marc.

L'étude intrinsèque de l'Évangile de saint Marc confirme d'ailleurs pleinement ce que nous apprend la tradition sur son origine et sur son auteur. Saint Matthieu nous montre particulièrement en Jésus-Christ le Messie, fils de David et d'Abraham, le roi du peuple élu; saint Luc nous fait voir en lui le Sauveur et le Rédempteur de l'humanité déchue; saint Marc met surtout en relief le Fils de Dieu [2] et le thaumaturge. Son récit n'est en quelque sorte que le développement du discours prononcé par saint Pierre, au baptême du centurion Corneille [3] : c'est le même cadre et le même plan. Mais il entre dans les détails les plus précis pour peindre les événements, qu'il raconte; il n'enregistre pas seulement les faits comme le premier Évangéliste, il nous dit que la foule se pressait autour de Notre-Seigneur [4], au point qu'il y avait à peine de la place pour se tenir debout ou

[1] Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300.
[2] Marc, I, 1.
[3] Act., X, 36-42.
[4] Marc, III, 10; V, 21, 31; VI, 33; VIII, 1.

pour s'asseoir[1] et qu'on pouvait difficilement trouver le temps nécessaire pour manger[2], etc.

Ses tableaux sont ainsi pleins de vie et de mouvement. Aucun geste, aucun regard de Notre-Seigneur ne lui échappe, pour ainsi dire : il nous le représente saisissant tout de son coup d'œil, s'asseyant[3] pour parler à ses disciples[4], embrassant les enfants qu'on lui amène[5], précédant ses Apôtres qui le suivent étonnés[6], etc. Nul autre Évangéliste ne donne en si grande abondance ces détails pittoresques ; plus que les autres, il nomme les personnes et les lieux, il détermine le temps et le nombre. Son langage n'est pas moins caractéristique. Son Évangile est une succession rapide de vivantes peintures qui ne se lient pas étroitement entre elles et qui sont seulement rattachées les unes aux autres par de vagues particules : « et, » qui revient sans cesse, joint souvent avec « de nouveau[7], » « aussitôt[8], » qui est employé quarante-deux fois. Un certain nombre de mots grecs se lisent uniquement et une seule fois dans son Évangile[9] ; il cite des expressions araméennes, telles qu'elles ont été prononcées par Notre-Seigneur : *talitha oumi*, « jeune fille, lève-toi[10] : » *ephphatha*,

[1] Marc, II, 2 ; III, 32 ; IV, 1.
[2] Marc, III, 20 ; VI, 31.
[3] Marc, III, 5, 34 ; V, 32 ; X, 23 ; XI, 11.
[4] Marc, IX, 34.
[5] Marc, IX, 35 ; X, 16.
[6] Marc, X, 32.
[7] Καί, πάλιν.
[8] Εὐθέως.
[9] Marc, V, 24, 31 ; VII, 37 ; IX, 3, 15, 17, 20, 36, 44, 46.
[10] Marc, V, 41.

« ouvre-toi[1]; » *Abba,* « père[2]; » il conserve volontiers les noms latins de titres ou de lieux : centurion, *speculator*, légion, prétoire, etc.; il aime les diminutifs; il a un certain nombre de tournures qui lui sont propres, etc. Son grec est le moins correct de tout le Nouveau Testament; il est plein d'hébraïsmes et ses phrases sont presque toujours construites dans la forme sémitique.

Cette unité de style et cette uniformité de ton établissent l'authenticité et l'intégrité du second Évangile. Ewald et M. Reuss ont révoqué en doute, mais sans le moindre fondement, l'authenticité des treize premiers versets. Tous les témoignages sont en leur faveur. On fait toutefois des difficultés plus fortes contre la conclusion[3] : un grand nombre de critiques la déclarent aujourd'hui apocryphe. Nous allons donc exposer le débat.

[1] Marc, VII, 34. La Vulgate porte : *Ephphetha.*
[2] Marc, XIV, 36.
[3] Marc, XVI, 9-20.

ARTICLE II.

INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

L'intégrité de l'Évangile de saint Marc est universellement admise. On ne fait de difficulté que pour les douze derniers versets, qui ne se lisent point dans un certain nombre de manuscrits. Voici le tableau des témoignages pour et contre l'authenticité de la conclusion du second Évangile.

POUR L'AUTHENTICITÉ	CONTRE L'AUTHENTICITÉ
1° Tous les autres manuscrits onciaux (ACDEFGHKMSUVXTΔΠΣ et aussi L).	1° Le *Codex Sinaiticus* et le *Codex Vaticanus* (א et B), du IVe siècle. — Le *Codex Regius*, de Paris (L), VIIIe siècle, insère avant les 12 versets une courte conclusion, qui est manifestement apocryphe.
2° Tous les manuscrits cursifs.	2° Aucun manuscrit cursif. Quelques-uns suivent L.
3° *a*. La Peschito, les versions charkléenne, de Jérusalem, de Cureton. — *b*. Tous les anciens manuscrits latins (excepté k), la Vulgate. — *c*. La version memphitique et la version thébaine. — *d*. Les versions gothique, éthiopienne (excepté deux manuscrits), géorgienne, arménienne (excepté deux manuscrits), arabe.	3° Un ancien manuscrit latin (k), deux arméniens, deux éthiopiens.

POUR L'AUTHENTICITÉ	CONTRE L'AUTHENTICITÉ
4º Tous les lectionnaires (excepté un arabe). Ce passage était lu partout pendant le temps pascal et le jour de l'Ascension.	4º Un lectionnaire arabe.
5º Citations par les Pères : — IIe siècle : Papias, S. Irénée, S. Justin martyr, Tertullien, Tatien dans le *Diatessaron*. — IIIe siècle : S. Hippolyte, Vincent au VIIe concile de Carthage, *Acta Pilati*. — IVe siècle : Table syriaque de Canons, Eusèbe, Macarius Magnès, Aphraate, Didyme ; Actes syriaques des Apôtres, S. Épiphane, Léontius, Pseudo-Éphrem, S. Ambroise, S. Jean Chrysostome, S. Augustin. — Ve siècle : S. Léon, Nestorius, S. Cyrille d'Alexandrie, Victor d'Antioche, Patricius, Marius Mercator. — VIe et VIIIe siècles : Hésychius, Gregentius, Prosper, Jean, archevêque de Thessalonique, Modeste, évêque de Jérusalem.	5º D'après Eusèbe[1], ces versets sont omis dans les sections ammoniennes. S. Jérôme, Victor d'Antioche, Hésychius de Jérusalem et Sévère d'Antioche reproduisent ce qu'a dit Eusèbe, mais en se bornant à le copier[2].
	6º *a*. Environ vingt-un mots ou locutions qui ne se trouvent pas dans le reste de l'Évangile de S. Marc se rencontrent dans ces versets, comme πορεύομαι, τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, θεάομαι, μετὰ ταῦτα. — *b*. Ce qui est dit de Marie-Magdeleine, ἀφ' ἧς ἐκβεβήκει ἑπτὰ δαιμόνια, indique l'introduction d'un nouveau passage indépendant de ceux qui précèdent et dans lesquels Marie-Magdeleine venait d'être mentionnée. — *c*. L'indication du temps : πρωῒ πρώτῃ σαββάτου, paraît inutile et hors de sa place.

[1] Eusèbe, *Quæstiones ad Marinum*, dans Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. IV, p. 255.

[2] Voir Burgon, *The last twelve verses according to St. Mark*, p. 51 ; S. Davidson, *Introduction to the New Testament*, t. I, p. 572.

Remarques. — « Le *Codex Vaticanus* laisse en blanc une colonne entière (et c'est la seule colonne blanche de tout le volume du Nouveau Testament), ainsi que la fin de la colonne précédente qui contient le ỳ. 8, preuve qu'un passage a été omis. Le *Codex Sinaiticus* a-t-il été copié ici simplement sur le *Codex Vaticanus?* Cette supposition est probable pour d'autres motifs et elle est confirmée par l'opinion de Tischendorf et de Scrivener, d'après lesquels le scribe de B a écrit cette partie d'א. Dans ce cas, nous aurions purement B une seconde fois, mais sans aucune trace de son omission. Ou bien les deux manuscrits ont-ils suivi l'archétype commun dont il est reconnu qu'ils sont dérivés l'un et l'autre? — Eusèbe rend ailleurs témoignage en faveur des versets et il mentionne ici seulement et vaguement, que quelques manuscrits les omettent. Saint Jérôme et Sévère copient simplement le passage d'Eusèbe. Quant aux preuves intrinsèques, on a démontré qu'elles étaient sans fondement et le résultat d'une méprise, aussi ne sont-elles plus alléguées par les critiques. Enfin la cause de l'omission par des scribes négligents ou incapables est évidente. L'erreur de B et א provient d'un exemplaire de saint Marc qui avait perdu sa dernière feuille... Cette démonstration ne laisse aucune sorte de doute. Aucune cour de justice ne pourrait se prononcer contre les versets [1]. »

[1] Ed. Miller, *A Guide to the textual criticism of the New Testament*, in-12, Londres, 1886, p. 125-127. Cf. J. Corluy, *L'intégrité des Évangiles en face de la critique*, dans les *Études religieuses*, novembre 1876, p. 633-649.

Le D[r] Davidson, qui soutient en Angleterre toutes les opinions de la critique négative et qui rejette par conséquent l'authenticité des douze derniers versets de saint Marc, expose lui-même de la manière suivante les raisons en faveur de l'authenticité :

Il est difficile de décider entre les preuves contradictoires. Le fait qu'Irénée[1] avait ce paragraphe sous les yeux dans son exemplaire de l'Évangile l'emporte sur l'autorité des nombreux manuscrits qui l'omettent. Outre le témoignage d'Irénée sur le verset 19, nous en avons un plus ancien encore pour les versets 15 à 19 dans les Actes de Pilate, incorporés dans l'Évangile de Nicodème[2]. Cependant les rapports des Actes maintenant connus avec l'œuvre primitive que Justin et Tertullien avaient entre les mains sont trop incertains pour fournir un argument solide. Celse montre aussi qu'il connaissait cette conclusion quand il dit : « Qui a vu cela? Une femme en démence, comme vous le dites, » faisant allusion à Marie Madeleine, à qui Jésus avait apparu d'abord et de qui il avait chassé sept démons[3]. Le langage diffère certainement de celui du reste de l'Évangile, mais cette différence peut s'expliquer par l'usage d'une autre source, que l'Évangéliste choisit ici plutôt que Matthieu... Il est difficile de croire que l'écrivain pût s'arrêter à ces mots ἐφοβοῦντο γάρ [*timebant enim*, « car ils avaient peur »][4]. La raison pour la-

[1] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 10, 6, t. VII, col. 879.

[2] Cf. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, p. 243.

[3] Marc, XVI, 9.

[4] M. Hort dit avec raison : « It is incredible that the Evangelist deliberately concluded either a paragraph with ἐφοβοῦντο γάρ, or the Gospel with a petty detail of a secondary event, leaving his narrative hanging in the air. » Westcott et Hort, *New Testament in greek*, 2 in-12, Londres, 1881, note, p. 46.

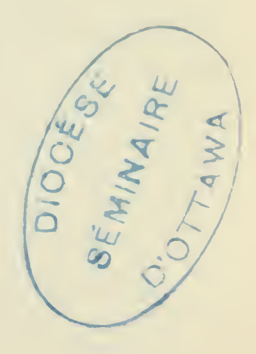
quelle cette conclusion a été omise dans beaucoup d'exemplaires est insinuée par saint Jérôme [1], Eusèbe [2], etc. [3].

Quelles que soient donc les différences des manuscrits, il y a d'excellentes preuves et très suffisantes en faveur de l'authenticité de la conclusion de l'Évangile de saint Marc.

[1] « Omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, præsertim cum diversa atque contraria evangelistis cæteris narrare videatur. » *Ep.* cxx *ad Hædibiam*, 3, t. xxii, col. 987.

[2] Τὰ δὲ ἑξῆς (les versets en question) σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. Eusèbe, *Ad Marinum*, t. xxii, col. 937.

[3] S. Davidson, *Introduction to the New Testament*, t. i, p. 575-576.



ARTICLE III.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

Le second Évangile est généralement le moins attaqué de tous. Plusieurs critiques même, comme M. Renan, lui attribuent une importance plus grande que celle qui lui appartient de droit, en le considérant comme la plus ancienne biographie du Sauveur. Son exactitude et sa véracité sont cependant contestées sur plusieurs points. C'est ainsi que l'auteur de la *Vie de Jésus,* mêlant beaucoup d'erreurs à certaines appréciations justes, écrit ce qui suit :

« L'Évangile de Marc est, au fond, authentique. Ce fut à Rome que, selon toutes les apparences, Jean Marc, le disciple, l'interprète de Pierre, rédigea le petit écrit de quarante ou cinquante pages qui a été le premier noyau des Évangiles grecs... Marc, ce semble, avait vu, étant enfant, quelque chose des faits évangéliques; on peut croire qu'il avait été à Gethsémani [1]... C'est bien à tort qu'on prétend que le Marc actuel ne répond pas à ce que dit Papias... Rien ne démontre [que son récit ait été] retouché [2]. » Le récit de la passion est authentique [3].

L'Évangile de saint Marc est rapporté par M. Renan

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 114-115.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 120.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 122.

à l'an 76. On ne peut en déterminer sûrement la date ; mais celle de l'an 76 est certainement trop récente. Saint Pierre avait été martyrisé l'an 67, et l'Évangile de son disciple doit avoir été écrit avant la mort de l'Apôtre. Tous les jugements que porte M. Renan sur saint Marc sont ainsi un mélange de vrai et de faux.

« La distribution logique des matières y fait défaut, dit-il ; à quelques égards, l'ouvrage est très incomplet... Au contraire, la netteté, la précision de détail, l'originalité, le pittoresque, la vie de ce premier récit ne furent pas dans la suite égalés. Une sorte de réalisme y rend le trait pesant et dur : l'idéalité du caractère de Jésus en souffre ; il y a des incohérences, des bizarreries inexplicables. Le premier et le troisième Évangile surpassent beaucoup celui de Marc pour la beauté des discours, l'heureux agencement des anecdotes ; une foule de détails blessants ont disparu ; mais comme document historique, l'Évangile de Marc a une grande supériorité... La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entière. On l'y voit réellement vivant, agissant[1]. »

Quel est ce réalisme qui rend, dans saint Marc, le trait pesant et dur? L'auteur nous renvoie à Marc, III, 20, et nous y lisons que la foule entoura Jésus et les Apôtres en si grand nombre qu'ils ne pouvaient pas même manger. Qu'y a-t-il là de *pesant et de dur,* qu'y a-t-il surtout de particulier au second Évangile? Nous trouvons des détails semblables dans les trois autres.

M. Renan nous parle aussi « d'incohérences, de bizar-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 116.

reries, d'une foule de détails blessants. » Quels sont-ils? Il ne nous le dit point. Pourquoi? si ce n'est parce qu'il n'a rien de sérieux à alléguer pour appuyer ses accusations. Il essaie d'établir dans une note, au détriment des autres Évangiles, ce qu'il appelle « la grande supériorité historique » de l'Évangile de Marc. Il y dit, entre autres choses : « Notez surtout dans Marc le récit de la mort de Jean-Baptiste, *la seule page absolument historique* qu'il y ait dans tous les Évangiles réunis[1]. » Que signifie cette affirmation? Saint Matthieu est, avec saint Marc[2], le seul évangéliste qui raconte la mort de saint Jean-Baptiste? Or, saint Matthieu la raconte exactement de la même manière, et, en grande partie, dans les mêmes termes que saint Marc, comme il est facile de s'en convaincre en ouvrant une concorde qui reproduise parallèlement le texte grec des deux Évangiles[3]. En quoi donc saint Marc est-il en ce point historiquement supérieur à saint Matthieu?

M. Renan ajoute encore : « Remarquez l'expression : *Fils de Marie*[4]. » C'est vraiment à se demander si l'auteur des *Origines du Christianisme* ne se moque pas de ses lecteurs. Par quel mystère saint Marc, appelant Jésus fils de Marie, est-il plus historique que saint Matthieu disant : « Sa mère ne s'appelle-t-elle point Marie[5]? » que saint Luc écrivant : « Marie, sa mère[6]? »

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 116.
[2] Matt., XIV, 3-12 ; Marc, VI, 17-29.
[3] Voir Friedlieb ou Tischendorf, *Synopsis evangelica.*
[4] Marc, VI, 3 ; E. Renan, *Les Évangiles*, p. 116.
[5] Matt., XIII, 55. Voir aussi II, 11.
[6] Luc, II, 34.

Voilà pourtant sur quelles futilités repose l'accusation portée contre saint Matthieu et saint Luc.

Tout n'est pas d'ailleurs historique dans le récit de saint Marc, il s'en faut, d'après M. Renan. « L'esprit de Pierre, un peu étroit et sec, dit-il.... est *sûrement* l'explication de l'importance *puérile* que Marc attache aux miracles. La thaumaturgie, dans son Évangile, a un caractère singulier de matérialisme lourd, qui fait songer par moment aux rêveries des magnétiseurs. Les miracles s'accomplissent péniblement, par phases successives. Jésus les opère au moyen de formules araméennes, qui ont un air cabalistique... On ne saurait le nier. Jésus sort de cet Évangile, non comme le délicieux moraliste que nous aimons, mais comme un magicien terrible[1]. »

Si les miracles sont réels, il est difficile d'établir que l'importance que saint Marc, — comme d'ailleurs tous les autres Évangélistes et les docteurs de tous les temps, — y attache, soit « puérile. » Est-il donc puéril de montrer, par le miracle, qu'on a une puissance surnaturelle? Pourquoi le miracle serait-il si odieux aux rationalistes, s'il était une simple puérilité?

M. Renan trouve, de plus, un « matérialisme lourd » dans les miracles rapportés par saint Marc. Quel est le sens de ce langage? Il ne rougit pas de comparer notre divin Maître à un magnétiseur. Quel magnétiseur a jamais guéri les malades en leur disant, comme Jésus au paralytique : « Mon fils, tes péchés te sont remis[2]? »

[1] E. Renan, *Les Evangiles*, p. 117-118.
[2] Marc, II, 5, 9.

Et quel lourd matérialisme y a-t-il dans cette guérison et dans ces paroles, ainsi que dans un grand nombre d'autres traits qui montrent également la fausseté des assertions de M. Renan?

« Les miracles, dit-il encore, s'accomplissent péniblement, par phases successives. » Des miracles accomplis, même péniblement et par phases successives, ne seraient-ils pas encore une œuvre surnaturelle? Mais Notre-Seigneur n'a accompli aucun de ses miracles péniblement, et saint Marc ne donne nulle part à entendre rien de pareil. Si le Sauveur ne les a pas opérés tous instantanément, c'est qu'il a eu des motifs pour agir de la sorte. La plupart ont d'ailleurs été produits au moyen d'une simple parole, et la guérison n'a pas eu lieu par phases successives. Jésus commande, par exemple, à l'homme qui avait une main desséchée : « Étends ta main, et il l'étendit[1]. »

Enfin, il est complètement faux que Jésus opère ses prodiges « au moyen de formules araméennes, qui ont un air cabalistique. » M. Renan sait tout aussi bien et mieux que personne que les mots : *Talitha coumi* et *ephphatha*[2], auxquels il fait allusion ici, ne sont pas des formules magiques. Jésus, voulant par sa parole ressusciter la fille de Jaïre et guérir un sourd-muet, parla naturellement sa langue, qui était l'araméen. Les mots araméens, *talitha coumi* et *ephphatha* ne sont ni plus magiques ni plus cabalistiques que les mots français :

[1] Marc, III, 5.

[2] Marc, V, 41; VII, 34. Cf. *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 31.

« Jeune fille, lève-toi! » et « Ouvre-toi! » qui en sont la traduction. On conçoit aisément que saint Marc ait tenu à nous conserver les deux mots par lesquels Notre-Seigneur avait opéré d'aussi grands miracles que ceux de la résurrection d'un mort et de la guérison d'un sourd-muet. Mais on ne comprend pas qu'un orientaliste ait osé abuser de locutions si simples et si vulgaires pour rabaisser les actions de Jésus et le récit de son historien. M. Renan ne peut ignorer que saint Marc, comme saint Matthieu, aime à rapporter les mots syro-chaldaïques prononcés par le Sauveur [1] et qu'il est impossible d'y soupçonner aucun mystère. De telles appréciations n'ont donc rien de sérieux; ce sont là des phrases à effet, indignes d'un critique qui se respecte et qui a le culte de la vérité.

[1] Marc, XIV, 36 ; XV, 34.

CHAPITRE IV.

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

ARTICLE Ier.

AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

L'antiquité chrétienne est unanime à attribuer à saint Luc le troisième Évangile et les Actes des Apôtres. Le canon de Muratori, rédigé en 170, porte : « Troisièmement, le livre de l'Évangile selon Luc. Luc, médecin, après l'ascension du Christ, lorsque Paul l'eut pris comme son compagnon... écrivit en son nom. Il n'avait pas vu cependant le Sauveur dans la chair. Il écrivit autant qu'il put se renseigner, en commençant par la nativité de Jean[1]. » Vers 180, saint Irénée écrit : « Luc, compagnon de saint Paul, mit par écrit l'Évangile prêché par cet Apôtre[2]; » et les passages qu'il en cite[3] mon-

[1] Voir le texte dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 101.

[2] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, *Proœm.*, t. VII, col. 844. S. Théophile d'Antioche, vers la même époque, cite Luc, XVIII, 27, *Ad Autolyc.*, II, 13, t. VI, col. 1072.

[3] Voir en particulier : *plurima Evangelii*. S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 14, 3, t. VII, col. 915.

trent que cet Évangile est bien le même que celui que nous possédons aujourd'hui. Quelques années plus tard, vers 207, les œuvres de Tertullien, en particulier sa réfutation de Marcion, sont remplies d'allusions à saint Luc [1]. On sait que Marcion lui-même avait adopté un Évangile qui n'était que celui de saint Luc, à part quelques retranchements. Or, cet hérétique avait commencé à enseigner ses erreurs vers l'an 130. Saint Justin connaissait fort bien notre troisième Évangile : quoiqu'il ne nomme pas l'Évangéliste par son nom, il le cite souvent [2]. L'auteur ébionite des Homélies clémentines, vers 170, rapporte plusieurs passages de saint Luc [3]. Celse y fait allusion en parlant de la généalogie du Christ qui remonte jusqu'au premier homme [4]. Tous ces témoignages, émanant des païens et des hérétiques aussi bien que des orthodoxes, établissent l'authenticité de notre troisième Évangile canonique.

Le style de saint Luc se distingue de celui des autres Évangélistes par plusieurs caractères particuliers. Il fait usage d'un plus grand nombre de mots grecs, son vocabulaire est plus riche; les idiotismes classiques ne sont point rares dans ses récits, quoiqu'ils soient mêlés avec des hébraïsmes; les mots composés, peu fréquents dans

[1] Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 2, 5, t. II, col. 363, 366. Voir ce que nous avons dit à ce sujet, t. I, p. 119-123.

[2] S. Justin, *Apol.*, I, 33 ; 16 ; 17 ; 66 ; *Dial. cum Tryph.*, 100 : 51 ; 101 ; 81, etc., t. VI, col. 380, 353, 356, 429, 712, 588, 712, 669

[3] *Hom.* XIX, 2, comparée avec XI, 35, qui montre que Luc, X, 20 est la source ; *Hom.* XVII, 5, etc.; *Patr. gr.*, t. II, col. 424, 300, 387.

[4] Dans Origène, *Cont. Cels.*, II, 32, t. XI, col. 852.

saint Matthieu, saint Marc et saint Jean, abondent dans saint Luc. Au lieu du mot *grammateis,* il emploie celui de *nomikoi* (six fois) pour désigner les scribes, et au lieu de *rabbi* ou *didascalos,* il dit *épistatês* (six fois), pour signifier maître, choisissant ainsi des termes plus intelligibles aux Gentils. Il se sert souvent du participe neutre comme substantif. Les particules sont aussi nombreuses chez lui que peu communes chez les autres évangélistes : ainsi la préposition *sun,* qu'on rencontre à peine dans les trois autres Évangiles, se lit soixante-quinze fois dans le sien et dans les Actes. *Charis* (grâce), qu'il répète fréquemment (huit fois dans l'Évangile), est trois fois dans saint Jean, jamais dans saint Matthieu ni dans saint Marc. Il en est de même de plusieurs autres expressions. En général, son grec est supérieur à celui des autres Évangélistes. Quoiqu'il ait encore des idiotismes hébreux, et qu'il emploie, par exemple, le mot *kardia,* « cœur, » comme dans l'Ancien Testament [1], il recherche des formes plus helléniques que les autres auteurs sacrés et tend à se rapprocher davantage de la façon de parler des Grecs. Ainsi il appelle le lac de Génésareth *limnê,* « lac » (cinq fois), au lieu de *thalassa,* « mer, » nom que lui donnent les autres Évangélistes [2]. La tradition nous apprend qu'il était médecin et l'on remarque en effet dans son Évangile qu'il connaissait exactement les expressions tech-

[1] Voir *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes,* p. 59-65.

[2] Voir S. Davidson, *Introduction to the New Testament,* t. I, p. 481-493.

niques de la médecine grecque [1]. Enfin les mots latins ne lui sont pas inconnus : « denier, légion, suaire, colonie [2]. »

[1] Voir W. K. Hobart, *The medical language of St. Luke*, 1883. Cf. *Literarische Rundschau*, 15 févr. 1884, col. 100.

[2] Δηνάριον, Luc, IX, 24; λεγέων, VIII, 30; σουδάριον, XIX, 20 : κολώνια, Act., XVI, 12.

ARTICLE II.

INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

L'intégrité de l'Évangile de saint Luc est généralement admise. J. Bodin, Evanson et Eichhorn, contrairement à tous les anciens témoignages, ont cependant contesté l'authenticité des deux premiers chapitres, à l'exception de la Préface, en partie à cause du contenu et en partie à cause du style. Leurs doutes sont restés sans écho. Gersdorf a prouvé contre eux que l'on retrouve dans ces chapitres les particularités de langage qui caractérisent les écrits de saint Luc. Ils ont, il est vrai, une couleur araméenne plus prononcée que le reste de l'Évangile, mais elle s'explique par la nature du récit et par les sources où il a été puisé [1].

Quant aux faits merveilleux de l'enfance du Sauveur, on ne peut les alléguer pour rejeter comme apocryphes les pages qui les contiennent, autrement il faudrait condamner pour la même raison tous les passages des Évangiles qui rapportent des miracles.

[1] Chr. Gersdorf, *Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des Neuen Testaments*, Leipzig, 1816, I, 160 et suiv.

ARTICLE III.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

I.

Objections diverses.

L'authenticité de saint Luc est si bien établie que peu d'incrédules osent la nier. « Il n'est pas permis en de pareilles questions, dit M. Renan, de s'exprimer avec certitude; rien de très grave, pourtant, ne s'oppose à ce qu'on tienne Luc pour l'auteur de l'Évangile qu'on lui attribue. Luc n'avait pas assez de célébrité pour qu'on exploitât son nom en vue de donner de l'autorité à un livre, ainsi que cela eut lieu pour les apôtres Matthieu et Jean, plus tard pour Jacques, Pierre, etc. [1]. » « L'Évangile de saint Luc est une composition régulière, fondée sur des documents antérieurs. C'est l'œuvre d'un homme qui choisit, élague, combine. L'auteur de cet Évangile est certainement le même que celui des Actes des Apôtres. Or l'auteur des Actes semble un compagnon de saint Paul, titre qui convient parfaitement à Luc [2]. » Mais tout en admettant l'authenticité de saint Luc, les critiques rationalistes ne se font pas faute de

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 252.
[2] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. XLIX (1863, p. XVI).

contester son témoignage et de lui reprocher des erreurs et des inexactitudes. L'auteur des *Origines du Christianisme,* par exemple, se croit tout permis avec le troisième Évangéliste; il va jusqu'à l'accuser d'avoir inventé des faits. Par conséquent, d'après lui, saint Luc ne mérite qu'une confiance fort restreinte. Il savait « faire subir, dit-il, aux paroles de Jésus les changements exigés par les nécessités des temps. » Il a « plus de souci des positions à défendre que de la vérité. » « S'est-il fait scrupule d'insérer dans son texte des récits *de son invention?*... Non, certes. » « Le vrai matériel n'est rien pour lui. » « Naturellement cette façon de composer entraîne chez Luc... des contradictions, des incohérences [1]. »

Est-il besoin de dire que ces accusations si graves reposent sur les prétextes les plus futiles? Voici tout ce que peut alléguer M. Renan pour les justifier. Il est obligé tout d'abord de faire des aveux. « On s'était exagéré, dit-il, quelques-unes de ces erreurs. Pour Lysanias, voir *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* t. XXVI, 2e partie [2]. L'image du temple, conçu comme un

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 263.

[2] On ne s'était pas seulement « exagéré » l'erreur de saint Luc au sujet de Lysanias; on lui avait attribué une erreur qui n'existait nullement et qui était commise, non par lui, mais par les critiques, comme on peut le voir en détail dans le *Nouveau Testament et les découvertes modernes*, p. 123-133. Remarque piquante : le *on* qui s'était exagéré l'erreur au sujet de l'oratoire est M. Renan lui-même. Jusque dans la 13e édition revue et corrigée de sa *Vie de Jésus*, il écrit, p. LXXXIII-LXXXIV : « Il (saint Luc) se représente trop volontiers le temple comme un oratoire où l'on va faire ses dévo-

oratoire, peut se défendre par Apocalypse, XI, 1, 2. » Mais il lui reste les griefs suivants : « Ce qui concerne Emmaüs, au contraire, n'est, dit-il, justifiable dans aucune hypothèse topographique. » Ici notre ignorance est apportée en preuve des erreurs prétendues de saint Luc. Nous ne connaissons pas la position certaine d'Emmaüs; comment donc prouver qu'il s'est trompé, puisque nous n'avons que ses propres données pour en déterminer le site? M. Renan prétend que « ce qui concerne Emmaüs n'est justifiable dans aucune hypothèse topographique, » et il suppose expressément que Kolonié occupe le site de l'ancien Emmaüs. « Kolonié, dit-il, est à six kilomètres de Jérusalem; or soixante stades valent dix kilomètres [1]. » Mais, nous le répétons, la situation d'Emmaüs est problématique et, encore aujourd'hui, le sujet des plus vives controverses. On ne saurait donc établir que saint Luc s'est trompé en fixant la distance de Jérusalem à Emmaüs. La tradition locale primitive [2] plaçait ce dernier endroit à Emmaüs-Nicopolis, l'Amouas actuel, et les premiers chrétiens de Palestine pouvaient être assurément bien renseignés sur ce point [3].

tions ;... il commet des erreurs de chronologie, en ce qui concerne le recensement de Quirinius, la révolte de Theudas, et peut-être la mention de Lysanias, bien que, sur ce dernier point, l'exactitude de l'évangéliste puisse être défendue... »

[1] Renan, *Les Évangiles*, p. 263.

[2] Eusèbe, *Onomasticon*, et S. Jérôme, *De loc. hebr.*, au mot *Emmaüs*. Voir J.-B. Guillemot, *Emmaüs-Nicopolis*, in-4°, Paris, 1887.

[3] M. Renan rejette, bien entendu, Emmaüs-Nicopolis, puisqu'il serait obligé d'abandonner ainsi son accusation contre saint Luc. Il n'admet pas les « cent soixante stades » du *Codex Sinaiticus*, parce que c'est, dit-il, « une correction apologétique. » *Les Évangiles*,

« Joanna [1] est un féminin difficile à admettre, » continue M. Renan. — Comment un professeur d'hébreu peut-il tenir un pareil langage? Tout le monde sait que le nom propre féminin, Anna, existe en hébreu, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, et tous les hébraïsants savent qu'Anna et Joanna sont le même nom, puisqu'ils ne diffèrent que par l'élément abrégé du nom de Jéhovah, sous-entendu dans le premier cas, exprimé dans le second. Comparez Nathan et Jonathan, Saphat et Josaphat ou Sephatya, qui sont un seul et même nom sous des formes différentes. L'erreur n'est donc pas ici dans saint Luc.

« Dans son récit [2], Luc, prétend encore M. Renan, suppose *par distraction* le toit couvert de tuiles, *par conséquent incliné*. Les toits plats sont toujours en terrasse [3]. » L'auteur des *Évangiles* avoue lui-même, une page plus haut, que saint Luc connaissait la forme plate des toits de Palestine [4]. D'ailleurs, dans le passage in-

p. 263. Cf. *L'Antechrist*, p. 301. C'est si peu une correction apologétique que la plupart des commentateurs n'ont pas voulu l'accepter, attendu que cette leçon, disent-ils, fait la distance trop grande. La distance est considérable, en effet (28 kilomètres), mais on peut faire deux fois le chemin en une journée, surtout dans des circonstances exceptionnelles, comme celle qui est rapportée dans S. Luc, XXIV, 13-33. Pendant que j'étais à Jérusalem, en 1888, le P. Cléophas, qui vivait alors en solitaire à Emmaüs, a fait à pied le voyage, aller et retour, en une journée, pour nous en montrer la possibilité. Bien des indigènes le font aussi.

[1] Ἰωάννα, Luc, VIII, 3; XXIV, 10.

[2] Luc, V, 19.

[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 263.

[4] « Notez, dit M. Renan, le toit syrien dans Matth., X, 27; Luc, XII, 3, image qui n'a de sens ni en Asie Mineure, ni en Grèce, ni en

criminé, l'Évangéliste ne dit nullement que le toit dont il parle était incliné. M. Renan le lui fait dire, en le concluant à tort, de ce que saint Luc remarque qu'on descendit le malade : *dia tôn keramôn*[1], ce qui ne signifie pas proprement *tuiles*, mais *briques*. La locution s'emploie pour désigner un *toit*, parce qu'on se servait de briques pour faire les toits, et c'est dans ce sens que l'emploie, par exemple, Aristophane[2]; mais on ne saurait en aucune façon en conclure que saint Luc voulait parler d'un toit incliné, ni d'un toit fait réellement en briques, quoique les briques puissent servir à faire des terrasses. Traiter d'erreur une métaphore n'est pas d'un critique sérieux. Le contexte prouve clairement d'ailleurs qu'il s'agit d'une terrasse sur laquelle on montait par un escalier indépendant. L'escalier qui conduit sur les toits plats des maisons, en Orient, est d'ordinaire disposé de telle sorte qu'on y a accès sans traverser aucun appartement. A Jérusalem, où la pluie n'est pas très rare, les terrasses au-dessus des maisons sont souvent pavées, aujourd'hui du moins, pour faciliter l'écoulement des

Italie, ni même à Antioche. Les toits plats cessent avant l'embouchure de l'Oronte. Antioche a déjà les toits inclinés. » *Les Évangiles*, note, p. 262-263. — Ce que dit ici M. Renan n'est pas d'ailleurs exact de tous points. A Antioche, il est vrai, les toits sont inclinés, parce que les pluies n'y sont pas rares et j'y en ai vu tomber très abondamment. Mais dans certaines parties de l'Asie Mineure, les toits sont plats. En Cilicie, à Tarse, à Adana, je suis monté sur des toits plats. On y remarque cette particularité qu'il y a un grand rouleau de pierre pour égaliser la terrasse du toit, quand il en est besoin.

[1] Διὰ τῶν κεράμων. Luc, v, 19.

[2] Aristophane, *Fragment*. 129 *d*.

eaux. On pouvait donc les couvrir de tuiles et l'on pouvait par conséquent enlever les tuiles. Pour certaines réparations ou pour certains travaux, on n'hésite pas à percer les terrasses[1]. J'ai été témoin du fait au Caire. J'ai vu percer le toit plat d'une maison voisine de celle des Frères des Écoles chrétiennes, afin d'y passer des cordes destinées à monter des objets divers. Tous les détails que nous donne l'Évangile sur l'épisode du paralytique sont donc à l'abri de la critique[2].

Les rationalistes ne se contentent pas de reprocher à saint Luc des inexactitudes imaginaires; ils lui font de plus un procès de tendances. D'après l'école de Tubingue, le troisième Évangile est une œuvre de parti, un écrit paulinien[3]. « L'esprit qui a inspiré Luc, dit M. Renan qui s'est fait l'écho de ces accusations, est bien plus facile à déterminer que celui qui a inspiré Marc et l'auteur de l'Évangile selon saint Matthieu. Ces deux derniers évangélistes sont neutres, sans parti dans les querelles qui déchiraient l'Église. Les partisans de Paul et ceux de Jacques auraient pu également les adopter. Luc, au contraire, est un disciple de Paul, disciple modéré, assurément, tolérant, plein de respect pour Pierre, même pour Jacques; mais partisan décidé de l'adoption

[1] Marc, II, 4.

[2] Un célèbre voyageur anglais, Shaw a étudié longuement le récit de S. Luc qui nous occupe et en a démontré l'exactitude dans ses *Travels or Observations relating to several parts of Barbary and the Levant*, in-f°, Oxford, 1738, p. 277-280.

[3] Voir l'exposé du système de l'école de Tubingue au t. II, p. 550 et suiv.

dans l'Église des païens, des samaritains, des publicains[1]. » Comme si l'Évangile de saint Matthieu, écrit par un publicain, et racontant qu'un publicain est devenu l'un des douze Apôtres, n'était pas tout aussi partisan de l'adoption des publicains dans l'Église! De même saint Marc, qui raconte également ce fait.

L'erreur de l'école de Tubingue n'est pas d'ailleurs sans conséquence. Les incrédules abusent de la tendance qu'ils attribuent faussement à saint Luc pour attaquer la véracité de ses récits. Ils révoquent en doute certains faits qu'ils s'imaginent avoir été inventés pour le besoin de la cause, comme la mission des soixante et dix disciples par exemple : « L'universalisme (de saint Luc), dit de Wette, éclate surtout dans la mission des soixante et dix disciples[2] qui, de même que les Douze, avaient été destinés aux soixante et dix peuples de la terre[3]. » M. Renan s'est empressé d'emprunter cet argument à ses inspirateurs ordinaires. « A côté des Douze, Luc crée de sa propre autorité soixante et dix disciples, à qui Jésus donna une mission qui, dans les autres Évangiles, est réservée aux Douze seuls... Luc divise entre les Douze et les soixante et dix les instructions apostoliques qui, dans les collections de *logia*, ne faisaient qu'un seul discours adressé aux Douze. Ce chiffre de soixante et dix ou de soixante et douze avait d'ailleurs l'avantage de répondre au nombre des nations de la terre, comme le chiffre douze

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 264-265.
[2] Luc, x, 1.
[3] De Wette, *Einleitung*, 5e édit., p. 162.

répondait aux tribus d'Israël. C'était une opinion, en effet, que Dieu avait partagé la terre entre soixante et douze nations[1]. »

Cette opinion ne se trouve pas dans les livres canoniques, mais dans la littérature apocryphe, rejetée par l'Église et postérieure à l'Évangile de saint Luc, dans les *Recognitions* et les fausses *Homélies clémentines*. Mais, quoi qu'il en soit de son origine, si elle était connue de saint Luc, elle pouvait l'être également de Notre-Seigneur. Qui donc a appris aux incrédules que la mission des soixante et dix ne venait pas de Jésus, mais de saint Luc? Personne. C'est une invention de leur imagination.

Du reste, M. Renan lui-même a condamné les théories de l'école de Tubingue, quoiqu'il les adopte dans le passage que nous venons de citer. Voici son jugement :

Le défaut de cette école est de rejeter les systèmes traditionnels..., et de leur substituer des systèmes fondés sur des autorités... fragiles... Pour tirer de tout cela un... fait historique..., il a fallu un étrange parti pris, ou plutôt ce manque de mesure dans l'induction qui nuit si souvent, en Allemagne, aux plus rares qualités de diligence et d'application. *On repousse de solides témoignages et on y substitue de faibles hypothèses;* on récuse des textes satisfaisants et on accueille presque sans examen les combinaisons *hasardées* d'une archéologie *complaisante*. Du nouveau, voilà ce que l'on veut à tout prix, et le nouveau, on l'obtient par l'exagération... Il faut être bien décidé à ne tenir aucun compte

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 270.

des critiques hautaines d'hommes à système, qui vous traitent d'ignorant et d'arriéré, parce que vous n'admettez pas d'emblée la dernière nouveauté [1].

Non content de recourir aux tendances soi-disant pauliniennes de saint Luc pour attaquer la crédibilité de ses récits, on a essayé de se faire contre lui une arme de son style même et de nous le représenter sacrifiant la vérité à un effet littéraire. M. Renan, avec un dédain fort peu convenable en si grave matière, veut bien nous apprendre qu'il est disposé à pardonner beaucoup à Luc, à cause de son mérite d'écrivain :

Un admirable sentiment populaire, une fine et touchante poésie, le son clair et pur d'une âme toute argentine, quelque chose de dégagé de la terre et d'exquis, empêchent de songer à ces taches, à plusieurs manques de logique, à des contradictions singulières. Le juge et la veuve importune, l'ami aux trois pains, l'économe infidèle, l'enfant prodigue, la pécheresse pardonnée, beaucoup de combinaisons propres à Luc, paraissent d'abord à des esprits positifs peu conformes à une raison scolastique et à une étroite moralité; mais ces apparentes faiblesses, qui ressemblent aux défaillances aimables de la pensée d'une femme, sont un trait de vérité de plus, et peuvent bien rappeler le ton ému, tantôt expirant, tantôt haletant, le mouvement tout féminin (!) de la parole de Jésus, nouée par l'image et le sentiment, bien plus que par le raisonnement... [2].

L'Évangile de Luc est le plus littéraire des Évangiles. Tout y révèle un esprit large et doux, sage, modéré, sobre

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. XXXIII-XXXV.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 277.

et raisonnable dans l'irrationnel. Ses exagérations, ses invraisemblances, ses inconséquences tiennent à la nature même de la parabole et en font le charme. Matthieu arrondit les contours un peu secs de Marc; Luc fait bien plus, il écrit, il montre une vraie entente de la composition. Son livre est un beau récit, bien suivi, à la fois hébraïque et hellénique, joignant l'émotion du drame à la sérénité de l'idylle. Tout y rit, tout y pleure, tout y chante; partout des larmes et des cantiques; c'est l'hymne du peuple nouveau, l'*hosanna* des petits et des humbles introduits dans le royaume de Dieu. Un esprit de sainte enfance, de joie, de ferveur, le sentiment évangélique dans son originalité première répandent sur toute la légende une teinte d'une incomparable douceur... C'est le plus beau livre qu'il y ait. Le plaisir que l'auteur dut avoir à l'écrire ne sera jamais suffisamment compris [1].

M. Renan prête à saint Luc, dans une partie des lignes qui précèdent, ses pensées, ses préoccupations, sa manière de sentir et de voir. Chacun est disposé à juger un peu les autres d'après soi-même; mais vraiment M. Renan l'est plus que personne. Attribuer, comme il le fait, un rôle prépondérant, dans le troisième Évangile, à la recherche de « l'effet littéraire, » « au scrupule d'un goût délicat, » à « l'art de l'arrangeur qui n'a jamais été porté plus loin [2], » n'est-ce pas dépasser toutes les limites? Certes, les Évangélistes étaient loin d'avoir des prétentions littéraires. Avec quels yeux ne faut-il pas les avoir lus pour en découvrir dans leurs écrits? Tous les lecteurs ne peu-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 282.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 262.

vent se rendre compte de l'inexactitude de certaines affirmations; mais quel est celui qui, ayant lu l'Évangile, ne reconnaîtra la fausseté de cette dernière? Saurait-on donc trouver mauvais que nous appliquions à M. Renan lui-même ce qu'il applique faussement à saint Luc : « Le vrai matériel n'est rien pour lui; l'idée, le but dogmatique et moral sont tout; j'ajouterai même : l'effet littéraire[1]. » M. Renan l'avoue équivalemment, pour sa part, dans des passages que nous avons rapportés. Tous ses livres contiennent certains morceaux d'apparat, où la recherche de l'effet littéraire est palpable. Pour lui, il n'y a pas de péché plus irrémissible que celui de la lourdeur et de la pesanteur dans le style. Il y revient souvent et avec une insistance légèrement ridicule[2]. N'a-t-il pas imaginé de faire partager cette horreur à saint Luc et d'expliquer par là comment ce dernier en est venu « à ne pas admettre les faisceaux de *logia* constitués avant lui, ou même à les diviser violemment? » A l'en croire, « un scrupule de son goût délicat lui a fait trouver ces groupements artificiels et *un peu lourds*[3]. » Mais, si saint Luc était un si habile artiste littéraire, puisque « l'art de l'arrangeur n'a jamais été porté plus loin, » puisque « rien n'égale l'habileté avec laquelle il découpe les recueils antérieurs, crée des encadrements aux *logia* ainsi désagrégés, les enchâsse, les sertit comme de petits brillants dans des récits délicieux, » pourquoi, au lieu de supprimer une partie de

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 262.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 179 et passim.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 262.

ces faisceaux, n'en a-t-il pas toujours allégé la pesanteur en les divisant et les découpant avec art? De plus, d'après M. Renan, l'auteur de l'Évangile de saint Matthieu avait aussi un goût sévère. Son Évangile, nous dit-il, « offre des corrections de goût et de tact... Des particularités esthétiquement faibles... sont supprimées[1]. » Il lui attribue aussi « certaines petites habiletés de style[2]. » Comment a-t-il donc pu insérer dans son œuvre ces morceaux lourds et pesants, dont « la digestion n'est pas achevée[3] » et qui déplaisaient si fort à saint Luc? L'auteur des *Origines du Christianisme* ne se préoccupe pas de ces contradictions.

On a essayé de faire valoir contre l'autorité de saint Luc des arguments plus sérieux que ceux que nous venons de rapporter, et l'on a soutenu qu'il commettait de graves erreurs historiques, qu'on peut facilement établir, dit-on, en contrôlant son récit par le témoignage des auteurs profanes. Le principal de ces griefs est tiré de ce que saint Luc raconte du recensement de Quirinius et du voyage que firent à cette occasion à Bethléem la sainte Vierge et saint Joseph. Cette objection mérite d'être discutée plus au long.

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 194.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 178.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 212.

II.

Le recensement de Quirinius.

Saint Luc nous apprend, au commencement de son Évangile, que Jésus-Christ naquit à Bethléem au moment du recensement fait en Judée sous le gouvernement de Quirinius, légat de Syrie[1]. Les ennemis de la révélation prétendent que ce recensement n'a jamais été fait et que c'est par anachronisme que l'Évangéliste dit que Quirinius était le légat de Syrie lorsque le Sauveur vint au monde.

La plupart des rationalistes et même un grand nombre d'anciens critiques soutiennent que Quirinius ne devint gouverneur de Syrie qu'après l'an 5 de notre ère, c'est-à-dire quelques années après la naissance de Jésus-Christ, né, comme nous l'apprend saint Matthieu[2], avant la mort d'Hérode, laquelle eut lieu l'an 4 avant notre ère. Voici ce que dit à ce sujet M. Reuss :

Nous savons très positivement qu'il y a eu sous le règne d'Auguste un préfet de la Syrie nommé P. Sulpicius Quiri-

[1] Luc, II, 1-2.

[2] Saint Luc, I, 5, dit équivalemment la même chose que saint Matthieu. M. Reuss le nie contre toute évidence, pour mettre les deux Évangélistes en contradiction. *Histoire évangélique*, 1876, p. 121, 142. M. Renan reconnaît positivement que « les deux Évangélistes font naître Jésus sous le règne d'Hérode. » *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 21.

nus; nous savons aussi que ce magistrat, sous le commandement duquel fut placée la Judée, quand Auguste l'incorpora à l'empire, a dû procéder à un *census*, dans le but de régler l'établissement de l'impôt d'après les principes de l'administration romaine; nous savons encore que ce recensement, comme le *premier* acte de ce genre dans cette province et un symptôme non équivoque de la fin de l'indépendance, y provoqua de violentes rumeurs et un soulèvement sanglant, dont les suites se faisaient sentir bien plus tard encore. Le souvenir s'en conserva fort longtemps, si bien que notre auteur trouve l'occasion d'en faire une seconde mention [1]. Ces faits, qui forment le noyau du présent récit, étant élevés au-dessus de toute contestation, qu'en résultera-t-il pour la fixation chronologique de la naissance de Jésus d'après notre auteur? Le recensement de Quirinus eut lieu l'an 760 de Rome, an 6 de l'ère chrétienne... Le récit du premier Évangile impliquant des faits d'après lesquels Jésus serait né avant la mort d'Hérode [2], arrivée, d'après la chronologie rectifiée des modernes, l'an 4 avant le commencement de l'ère vulgaire, il s'ensuit qu'il y a une différence de dix ans entre les deux appréciations, [celle de saint Luc et celle de saint Matthieu]... Nous sommes [donc] en présence de deux calculs contradictoires relativement à l'époque de la naissance de Jésus [3].

La contradiction n'existe pas, et tout ce que dit saint Luc est exact et historique. Il nous apprend d'abord que l'empereur Auguste publia un édit ordonnant de faire le recensement de tout l'empire romain. M. Reuss soutient

[1] Act., v, 37.
[2] Matt., II, 1.
[3] Ed. Reuss, *Histoire évangélique*, 1876, p. 141-142.

que le recensement n'eut lieu que lorsque la Judée fut incorporée à l'empire, dix ans au moins après la naissance de Notre-Seigneur, et comme ce cens fut particulier à l'ancien royaume d'Hérode, il nie par là même qu'il ait été fait en vertu d'un édit général [1].

Plusieurs commentateurs, frappés de ce fait que Quirinius avait procédé au dénombrement raconté par Josèphe [2], en l'an 6 de notre ère, et qu'on ne rencontre dans les auteurs anciens aucune trace d'une opération analogue faite par ce même Quirinius sous Hérode, ont pensé que saint Luc avait voulu distinguer le recensement exécuté sous Hérode de celui qui avait eu lieu une dizaine d'années plus tard sous Quirinius, et, d'après eux, c'est par suite d'une fausse version du texte de l'Évangéliste qu'on a admis un premier cens fait par Quirinius; il faut traduire : « Ce recensement fut fait avant que Quirinius ne fût légat de Syrie; » et non pas : « Ce premier dénombrement fut fait sous Quirinius, légat de Syrie. » Le mot grec *prôté* n'a pas, dans ce passage de l'Évangile, le sens positif, mais le sens comparatif *avant que*. C'est là ce qu'on peut appeler l'interprétation philologique. Elle est rejetée au nom de la grammaire par divers commentateurs et historiens [3]. Quoiqu'elle soit à la rigueur possible, il faut convenir en tout cas qu'elle ne paraît pas

[1] « Il est établi, dit-il en propres termes, que sous le règne d'Auguste il n'y a pas eu de recensement général de tout l'empire. » Ed. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 143.

[2] Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, II, 4.

[3] H. Lutteroth, *Le recensement de Quirinius en Judée*, in-8°, Paris, 1865, p. 17-25.

naturelle; on ne voit pas pourquoi saint Luc aurait fait allusion dans ce passage au recensement de l'an 6 de notre ère, si Quirinius n'avait été pour rien dans les faits qu'il raconte. Elle est d'ailleurs inutile, car il est historiquement certain, contre M. Reuss et ceux dont il a reproduit l'opinion, qu'Auguste avait donné l'ordre de recenser tout l'empire romain, à l'époque dont parle saint Luc. Le fait est attesté par plusieurs auteurs anciens, la plupart, il est vrai, peu connus, mais dont le témoignage n'en est pas moins irrécusable [1].

On a essayé d'atténuer la force des arguments qui établissent qu'Auguste avait fait recenser tout son empire, en disant, comme le fait M. Reuss, que l'édit impérial n'avait pu s'appliquer à la Judée pendant le règne d'Hérode, avant qu'elle fût incorporée à l'empire. Cette objection n'est pas fondée. Auguste ne voulait pas soumettre sans doute les Juifs, sous le règne d'Hérode, à un impôt direct, mais il voulait préparer les voies à l'union de la Judée et savoir exactement quelles étaient les ressources, en hommes et en argent, des royaumes qui n'étaient que ses alliés. Tacite nous dit expressément que l'empereur avait rédigé un *Bréviaire de l'Empire* qui énumérait tous ses alliés [2]. Il n'avait pu les connaître que par un dénombrement. Ce dénombrement s'était donc fait dans les royaumes alliés et par conséquent en Palestine.

[1] Voir leurs témoignages rapportés tout au long dans *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, où la question de Quirinius est traitée en détail, p. 81-122.

[2] Tacite, *Annales*, I, 11.

Il n'avait pas eu lieu, du moins, sous l'administration de Quirinius, poursuivent les incrédules, car ce fonctionnaire romain ne fut mis à la tête de la province de Syrie qu'après la déposition d'Archélaüs, le successeur d'Hérode. Un grand nombre de commentateurs orthodoxes, même parmi ceux qui reconnaissent qu'un premier recensement avait été fait en Judée quelques années avant notre ère, ont été si frappés du silence des auteurs anciens, et en particulier de Josèphe, sur une première légation de Quirinius, qu'ils ont cru qu'en effet ce personnage n'avait présidé au cens qu'en qualité d'envoyé extraordinaire d'Auguste. Mais désormais tout le monde sera obligé d'admettre avec saint Luc la double légation de Quirinius en Syrie, car elle est démontrée par un monument épigraphique conservé au Musée de Latran à Rome. En voici le contenu :

P. Sulpicius P. f. Quirinius cos
. . . .
pr. pro consul. Cretam et Cyrenas provinciam optinuit
. . . .
legatus pr. pr. divi Augusti Syriam et Phoenicen optinens
bellum gessit cum gente Homonadensium quae interfecerat Amyntam
*r*EGEM · QVA · REDACTA · IN · POT*estatem imp. Caesaris*
AVGVSTI · POPVLIQVE · ROMANI · SENATUS *dis immortalibus*
SVPPLICATIONES · BINAS · OB · RES · FROSP*ere gestas et*
IPSI · ORNAMENTA · TRIVMPH*alia decrevit*
PRO · CONSVL. ASIAM · PROVINCIAM · OP*tinuit legatus pr. pr.*
DIVI · AVGVSTI · *i*TERVM · SYRIAM · ET · PH*oenicen optinuit*[1].

[1] Les lettres capitales sont celles qui restent encore de l'inscrip-

P. Sulpicius Quirinius, fils de Publius, consul...

(Ici étaient énumérées les magistratures inférieures exercées par Quirinius et qui sont inconnues.)

préteur. Il obtint comme proconsul la province de Crète et de Cyrénaïque...

(Ici étaient indiquées les fonctions prétoriennes.)

légat propréteur du divin Auguste de la province de Syrie et de Phénicie;
il fit la guerre contre la nation des Homonades
qui avait tué Amyntas,
son ROI. CETTE NATION AYANT ÉTÉ RÉDUITE SOUS LE POU*voir et la puissance du divin*
AUGUSTE ET DU PEUPLE ROMAIN, LE SÉNAT *décréta aux dieux immortels*
DEUX SUPPLICATIONS POUR LES SUCCÈS *qu'il avait obtenus, et lui décerna*
A LUI-MÊME LES ORNEMENTS DU TRIOMPHE. *Il obtint comme*
PROCONSUL LA PROVINCE D'ASIE *et comme légat propréteur*
DU DIVIN AUGUSTE, POUR LA SECONDE FOIS, LA PROVINCE DE SYRIE ET DE PH*énicie.*

tion ; les lignes et les lettres en italiques sont suppléées d'après Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti ex monumentis Ancyrano et Apollinensi*, in-8°, Berlin, 1865, p. 126; 2e édit., p. 177 ; et d'après le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XIV, 1887, n° 3613, p. 397.

CHAPITRE V.

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

ARTICLE Ier.

AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Le quatrième Évangile se distingue des trois synoptiques par son ordre chronologique et par le choix des matières. Il a beaucoup de parties qui lui sont propres et, en dehors d'un petit nombre de sections, ce n'est que dans le récit de la Passion qu'il s'occupe des sujets déjà traités par les autres Évangélistes. Il passe entièrement sous silence l'histoire de l'enfance de Jésus dont parlent saint Matthieu et saint Luc; il est le seul qui nous renseigne sur les voyages de Notre-Seigneur à l'occasion des fêtes juives. Tel étant le plan de son Évangile, on ne peut guère s'empêcher de reconnaître qu'il a eu pour but de compléter les trois synoptiques et qu'il les suppose connus. Il a donc écrit le dernier de tous. C'est ce que confirme la tradition.

Les témoignages anciens en faveur de l'authenticité de l'Évangile de saint Jean sont décisifs. Bretschneider est le premier qui l'ait sérieusement attaquée, parmi les

modernes, au nom de la critique, en 1820[1], mais c'était, a-t-il assuré, dans le but de provoquer une étude approfondie de la question, et il a déclaré plus tard qu'il regardait les doutes qu'il avait émis comme victorieusement réfutés[2]. Quoique, depuis lors, Strauss et l'école de Tubingue se soient prononcés contre l'origine apostolique du quatrième Évangile, la croyance traditionnelle n'a pas été ébranlée. Elle repose en effet sur les preuves les plus solides. En voici quelques-unes :

On trouve déjà des citations textuelles de saint Jean dans des écrits du commencement du IIe siècle, dans les Épîtres de saint Ignace d'Antioche[3]. Saint Polycarpe reproduit littéralement un passage de la première Épître de saint Jean[4], Épître qu'on regarde à bon droit comme

[1] Bretschneider, *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine*, Leipzig, 1820. — Avant Bretschneider, on peut mentionner les attaques moins sérieuses encore d'Evanson, *Dissonance of the four generally received Evangelists*, 1792; d'Eckermann, *Theol. Beitr.*, 1795; de Schmidt, *Bibl. für Krit. und Exegese*, II, 1 ; réfutés par Priestley, *Letters to a young man ;* Simpson, *An Essay on the authenticity*, etc., 1799.

[2] Bretschneider, *Dogmatik*, 3e édit., t. I, p. 268. Bretschneider fut combattu par Stein, *Authentia Evangelii Johannis vindicata*, Brandebourg, 1822 ; Crome, *Probabilia haud probabilia oder Widerlegung der von Dr. Bretschneider gegen die Aechtheit des Evangeliums und der Briefen Johannis erhobenen Zweifel*, Leipzig, 1824, etc. Pour la bibliographie complète, voir Ed. Grimm, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 31-34.

[3] S. Ignace, *Ep. ad. Rom.*, VII ; *Ad Trall.*, VIII ; *Ad Philad.*, VII, t. V, col. 693, 683, 701, citant dans les deux premières, Joa., VI, 32 et suiv. ; dans la troisième, Joa., III, 8. Voir Ebrard, *Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Enstehung*, Zurich, 1845, p. 102.

[4] I Joa., IV, 2 et suiv., dans S. Polycarpe, *Phil.*, VII, t. V, col. 1012.

la Préface de son Évangile. Les œuvres de saint Justin sont toutes remplies des idées de saint Jean : il appelle Jésus-Christ le Verbe de Dieu, l'Unique, l'eau vive ; il parle de l'Incarnation et de la renaissance (spirituelle)[1]. Méliton de Sardes, vers 150, rapporte divers passages de saint Jean[2], en les faisant précéder de ces mots : « Le Christ dit dans l'Évangile[3]. » Il est aussi connu d'Athénagore[4], d'Apollinaire[5], de Polycrate, évêque d'Ephèse[6], de saint Théophile d'Antioche[7], de saint Irénée[8]. Les Homélies Clémentines en parlent, au milieu du second siècle, dans des termes qui montrent la haute estime dans laquelle on tenait déjà cet Évangile à cette époque. Vers 170, le canon de Muratori attribue expressément à l'apôtre saint Jean le quatrième Évangile[9].

Ajoutons ici le témoignage de la *Doctrine des douze Apôtres*, connu seulement depuis 1883. On n'y lit textuellement aucun passage du quatrième Évangile, mais comme dans plusieurs autres anciens écrits, on reconnaît dans le langage que parle l'auteur la trace de l'in-

[1] Λόγος τοῦ Θεοῦ, μονογενής, ζῶν ὕδωρ, σαρκοποιηθῆναι. Voir Otto, *De Justini martyris scriptis et doctrina*, Iéna, 1841 ; S. Justin, *Apol.*, I, 32, 35 ; *Dial. cum Tryph.*, 88, t. VI, col. 380, 383, 685.

[2] Joa., VI, 54 ; XII, 24 ; XV, 5.

[3] S. Méliton de Sardes, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, *Proleg.*, t. I, p. 5.

[4] Athénagore, *Leg. pro Christ.*, 10, t. VI, col. 908.

[5] Apollinaire, *Fragm. Chron. Pasch.*, édit. Dindorf, p. 14.

[6] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, 24, t. XX, col. 496.

[7] Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, II, 22, t. VI, col. 1088.

[8] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 11, 3, 6, t. VII, col. 881, 883, etc.

[9] Voir le texte reproduit tout au long dans le *Manuel biblique*, 7e édit., 1890, t. I, no 40, p. 101.

fluence de saint Jean[1]. Citons en particulier ce que l'auteur de la *Didachê* dit de l'Eucharistie : « Quant à l'Eucharistie, vous rendrez grâces ainsi. Premièrement pour le calice : Nous vous rendons grâces, notre Père, pour la vigne sainte de votre serviteur David, que vous nous avez fait connaître par Jésus, votre fils. A vous soit gloire dans les siècles! — Pour le pain rompu : Nous vous rendons grâces, notre Père, pour la vie et la science que vous nous avez fait connaître par Jésus, votre fils. A vous gloire dans les siècles! Comme (les grains de) ce pain rompu étaient disséminés sur les montagnes et ont été réunis pour former un tout, qu'ainsi votre Église soit réunie des extrémités de la terre dans votre royaume, parce qu'à vous est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles[2] ! » Cette manière de parler, qu'on retrouve aussi dans l'action de grâces qui termine le banquet spirituel[3], rappelle tout à fait saint Jean et les expressions qu'on ne lit guère que dans cet Apôtre : Jésus-Christ, nommé ici la vigne de David, dit dans saint Jean : « Je suis la vigne. » La prière pour l'union des membres de l'Église semble n'être qu'un écho des admirables discours de Notre-Seigneur à la Cène, tels que nous les a conservés saint Jean. C'est par le Sauveur, comme dans cet Évangéliste, que nous recevons aussi la vie. Le ton même de la prière d'action

[1] Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, c. IX et X, édit. Harnack, Leipzig, 1884, p. 28-36, 79-80.

[2] Διδαχή, IX, 3, p. 30-31.

[3] Διδαχή, X, 1-6, p. 31-36.

de grâces, ainsi que son objet, est celui de la prière que Jésus fait pour les siens après la Cène.

L'Église primitive tout entière dépose ainsi en faveur de l'authenticité de saint Jean. Le canon de Muratori nous atteste la foi de l'Église romaine, en 170; saint Théophile d'Antioche, celle de l'Église de Syrie en 181; saint Irénée, évêque de Lyon, vers la même époque, celle de l'Asie Mineure d'où il est originaire et où l'Évangile a été composé, et celle de la Gaule où il est évêque; peu de temps après, en Égypte, le savant Clément d'Alexandrie énumère les quatre Évangiles canoniques et en particulier celui de saint Jean[1], qui est commenté quelques années plus tard par son disciple Origène; entre 193 et 217, Tertullien le cite de même à Carthage en Afrique[2]. Il n'y a donc aucune partie de l'Église où l'Évangile de saint Jean ne soit reçu au second siècle comme l'œuvre de cet Apôtre, et dès lors l'ancienne Italique qui le contient est répandue dans toute l'Église latine, comme la Peschito syriaque, qui est également du second siècle et le renferme aussi, est répandue parmi les chrétiens de Syrie. *In usu est nostrorum,* « on en fait usage parmi nous, » dit Tertullien[3], en parlant de la vieille Vulgate, expressions qui supposent un usage général et remontant à plusieurs années[4].

[1] Voir son texte plus haut, p. 252. Le *Pasteur* d'Hermas, composé à Rome vers 140-150, contient aussi des allusions à saint Jean. Voir Zahn, *Der Hirte des Hermas*, 1868, p. 467-476 : O. Holtzmann, *Johannes evangelium*, in-8°, Darmstadt, 1887, p. 182.

[2] Nous avons rapporté son texte plus haut, p. 253.

[3] Tertullien, *Adv. Prax.*, 5, t. II, col. 160.

[4] Voir Rönsch, *Itala und Vulgata*, 1869, p. 2 et suiv.

Les hérétiques se joignent eux-mêmes aux orthodoxes pour attester à leur façon l'antiquité et l'authenticité de saint Jean. La polémique de Tertullien contre Marcion prouve qu'à cette époque le quatrième Évangile était reconnu comme canonique et l'œuvre du disciple bien-aimé[1]. Valentin n'ose pas révoquer en doute l'authenticité de l'œuvre de saint Jean ; il cherche seulement par des explications allégoriques à la rendre favorable à son gnosticisme[2]. Son disciple Héracléon fait de même et écrit dans ce sens un commentaire dont Origène nous a conservé de nombreux extraits[3]. Basilide, en 125, cite saint Jean[4], en disant : « C'est ce qui est écrit dans les Évangiles. » Théodote et Ptolémée le citent également[5]. Le chef de la secte des encratites, Tatien, en rapporte des passages[6] et compose vers 170 une harmonie de nos quatre Évangiles canoniques, qu'on a crue longtemps perdue, mais que nous connaissons maintenant par des versions : elle commence par le prologue de saint Jean[7]. Les *Philosophoumena,* découverts en 1842,

[1] Cf. Tertullien, *Adv. Marcion* , IV, 2, t. II, col. 363.

[2] Tertullien, *De præscript. hær.*, 38, t. II, col. 52; S. Irénée, *Adv. Hær.,* III, 11, 7, t. VII, col. 884; *Philosophoumena,* VI, 33, 34, *Patr. gr.,* t. XVI, col. 3243.

[3] Voir S. Irénée, édit. Massuet, Paris, 1710, t. I, p. 362-376.

[4] Joa., I, 9. Dans les *Philosophoumena*, VII, 22, 27, édit. Miller, p. 232, 242. Cf. *Manuel biblique*, 7e édit., 1890, t. I, n° 40, p. 99, note 2.

[5] Joa., I, 9 ; VI, 51 ; VIII, 56, etc. Ptolémée, *ad Floram,* cite Joa., I, 3, dans S. Épiphane, *Hær.,* XXXIII, 3, t. XVI, col. 557.

[6] Joa., I, 3 et 5.

[7] Le texte original du *Diatessaron* de Tatien, composé probablement en syriaque (en grec, d'après Lechler, *Urkundenfunde zur*

et publiés pour la première fois en 1851, abondent en citations de saint Jean tirées des écrits hérétiques[1]. Le païen Celse connaissait aussi nos quatre Évangiles et il mentionne expressément les clous avec lesquels Notre-Seigneur fut attaché à la croix et dont il n'est parlé que dans saint Jean[2].

Les témoignages de quelques-uns des hérétiques mentionnés par les *Philosophoumena* nous reportent au commencement du second siècle, par conséquent peu

Geschichte des christlichen Altertums, in-8°, Leipzig, 1886, p. 54), n'a pas été retrouvé; mais nous possédons de cette œuvre célèbre plusieurs traductions. La première est en arménien. Elle est incomplète. Les Pères Méchitaristes de Venise, l'ont publiée : 1° en cette langue, en 1836, avec le commentaire qu'en a fait S. Éphrem, qui suit pas à pas le *Diatessaron* en le citant en partie, et 2° dans une traduction latine, en 1876, sous le titre d'*Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephræmo, in latinum translataa* J. B. Aucher et G. Moesinger, in-8°, Venise, 1876 (voir, p. 3, le commencement du *Diatessaron*). Une autre traduction ancienne est en arabe et complète : *Tatiani Evangeliorum harmoniæ arabice, nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit* A. Ciasca, Rome (1888). Ces versions ont permis de constater que les *Evangelicæ harmoniæ*, publiées dans le t. LXVIII de la Patrologie latine de Migne, col. 255-358, sont pour le fond une version latine de Tatien. Cette *Harmonie* fut découverte au XIe siècle par Victor de Capoue, qui l'attribua à Tatien, mais les auteurs du moyen âge et les Bénédictins l'avaient attribuée à Ammonius d'Alexandrie, comme le fait l'édition de Migne. Le Dr Zahn a publié, avant l'édition du P. Ciasca, un essai de restitution du Diatessaron : *Tatian's Diatessaron* (formant la Ire partie des *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Erlangen, 1881). Cet essai est résumé dans W. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, t. IV, 1887, p. 798-799.

[1] Voir les livres V et VI, et X, 32 et suiv., *Patr. gr.*, t. XVI, col. 3113 et suiv.

[2] Dans Origène, *Cont. Cels.*, II, 59, t. XI, col. 889.

de temps après la composition du quatrième Évangile. Son authenticité ne peut donc être douteuse pour aucun homme de bonne foi, s'il n'est point aveuglé par le parti pris [1]. Malgré les nuages dont il cherche à envelopper la question, M. Renan est contraint de faire les aveux suivants :

Je n'ose être assuré que le quatrième Évangile ait été écrit tout entier de la plume d'un ancien pêcheur galiléen. Mais qu'en somme cet Évangile soit sorti, vers la fin du premier siècle, de la grande école d'Asie Mineure, qui se rattachait à Jean, qu'il nous représente une version de la vie du maître, digne d'être prise en haute considération et souvent d'être préférée, c'est ce qui est démontré, et par des témoignages extérieurs et par l'examen du document lui-même, d'une façon qui ne laisse rien à désirer. Et d'abord personne ne doute que vers l'an 150 le quatrième Évangile n'existât et ne fût attribué à Jean. Des textes formels de saint Justin, d'Athénagore, de Tatien, de Théophile d'Antioche, d'Irénée, montrent dès lors cet Évangile mêlé à toutes les controverses et servant de pierre angulaire au développement du

[1] Sur les preuves traditionnelles de l'authenticité du quatrième Évangile, voir J. Corluy, *Commentarius in Evangelium Joannis*, 2e éd., in-8°, Gand, 1880, p. 1-11; Frd. Keil, *Commentar über Johannes*, 1881, p. 16-23. — M. Matthew Arnold, quoiqu'il croie que les disciples de S. Jean lui ont servi de secrétaires pour la rédaction de son Évangile, en défend très bien l'authenticité par les citations qu'en font dans les *Philosophoumena* les anciens écrivains ecclésiastiques et aussi les gnostiques, *Review of objections to Literature and Dogma*, dans la *Contemporary Review*, mai 1875, p. 963-988; cf. *ibid.*, mars 1875, p. 503. Voir aussi, dans la même revue, année 1875, les articles de M. Lightfoot, discutant en détail tous les textes traditionnels sur les Evangiles; *Supernatural Religion*, en particulier, *The Silence of Eusebius*, janvier 1875, p. 169-188.

dogme. Irénée est formel; or, Irénée sortait de l'école de Jean, et, entre lui et l'apôtre, il n'y avait que Polycarpe. Le rôle de notre Évangile dans le gnosticisme, et en particulier dans le système de Valentin, dans le montanisme et dans la querelle des quartodécimans n'est pas moins décisif. L'école de Jean est celle dont on aperçoit le mieux la suite durant le IIe siècle; or, cette école ne s'explique pas, si l'on ne place le quatrième Évangile à son berceau même. Ajoutons que la première Épître attribuée à saint Jean est certainement du même auteur que le quatrième Évangile; l'Épître est reconnue comme de Jean par Polycarpe[1], Papias[2], Irénée[3]. — Mais c'est surtout la lecture de l'ouvrage qui est de nature à faire impression. L'auteur y parle toujours comme témoin oculaire; il veut se faire passer pour l'apôtre Jean. Or, quoique les idées du temps en fait de bonne foi littéraire différassent essentiellement des nôtres, on n'a pas d'exemple dans le monde apostolique d'un faux de ce genre... Depuis la mort de Jacques, son frère, Jean restait seul héritier des souvenirs intimes dont ces deux apôtres, de l'aveu de tous, étaient dépositaires. De là sa perpétuelle attention à rappeler qu'il est le dernier survivant des témoins oculaires[4] et le plaisir qu'il prend à raconter des circonstances que lui seul pouvait connaître. De là tant de petits traits de précision qui semblent comme des scolies d'un annotateur : « Il était six heures; il était nuit; cet homme s'appelait Malchus; ils avaient allumé un réchaud, car il faisait froid; cette tunique était sans couture[5].

[1] Polycarpe, *Epist. ad Philip.*, 7, t. V, col. 1012.
[2] Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XXI, col. 300.
[3] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, XVI, 5, 8. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 449.
[4] Joa., I, 14; XIX, 35; XXI, 24 et suiv. Cf. I Joa., I, 3, 5.
[5] E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. XXV-XXIX. Par une de ces

L'examen intrinsèque du quatrième Évangile confirme donc le témoignage de la tradition : il est l'œuvre d'un Apôtre même du Sauveur qui a vu de ses yeux les faits qu'il rapporte, de saint Jean. Aux preuves qu'on vient de lire, on pourrait en ajouter plusieurs autres analogues, si c'était nécessaire[1]; mais il nous suffira de remarquer de plus que saint Jean a une manière d'écrire qui lui est propre et qui est comme le cachet de toutes ses compositions.

Le style de saint Jean est caractérisé par la simplicité et une certaine aisance. Son vocabulaire n'est pas abondant : il répète souvent les mêmes expressions et les mêmes phrases[2]; il emploie cependant ordinairement le mot propre. Les traits distinctifs de son langage sont les suivants : Il redouble *amen*, « en vérité » (vingt-cinq fois au commencement d'un discours ou d'un sujet nouveau). En général, il désigne le temps par cette locution :

contradictions qui lui sont habituelles, M. Renan, dans sa 13e édition (la seule qu'il ait retouchée, comme il le dit, *Index général*, in-8°, Paris, 1883, p. I, toutes les autres éditions, de même que les six volumes suivants des *Origines du Christianisme,* étant clichées), écrit, p. LVIII-LXVIII, sur plusieurs points, le contraire de ce qu'il avait avancé dans le passage que nous venons de citer ; mais ces aveux n'en restent pas moins ; et il est bon de remarquer que dans l'intervalle qui s'était écoulé entre l'édition primitive et l'édition retouchée, la critique n'avait découvert aucune preuve nouvelle qui pût justifier ce changement.

[1] Voir en particulier, pour la détermination précise des temps, des lieux et des circonstances, Joa., I, 28, 29, 35, 40, 44 ; II, 1, 4, 5, 6 ; V, 2, 5 ; VI, 4, 19 ; X, 23, 40 ; XVIII, 1, etc. Cf. W. Grimm, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie,* sect. II, t. XXII, p. 51-53.

[2] Joa., I, 1, 7, 8, 14 ; III, 11, 17, 34 ; V, 31-39, 44-47, etc.

« après cela[1]. » La « multitude » est toujours désignée au singulier, excepté une fois, tandis que les autres Évangélistes emploient le plus souvent le pluriel, « les multitudes. » La particule « donc » est fréquemment employée comme conjonction : on la rencontre dans le quatrième Évangile seul aussi souvent que dans les trois autres ensemble. Certaines formes verbales lui sont spéciales. Mais ce qui fait l'originalité principale du langage du disciple bien-aimé, c'est l'usage d'un nombre assez considérable de termes qui expriment les idées fondamentales de sa théologie : le Verbe, la lumière et les ténèbres, la vérité, l'amour, le monde (soixante-dix-huit fois[2]), le fils unique de Dieu, le Paraclet, la vie éternelle[3], etc.

Malgré toutes les raisons que nous venons de rapporter, la critique rationaliste rejette l'authenticité du quatrième Évangile. Elle prétend que les témoignages en sa faveur sont insuffisants. Qu'ils ne soient pas nombreux au second siècle, cela est vrai sans doute, mais l'on ne saurait en être surpris, puisque les monuments littéraires de cette époque parvenus jusqu'à nous sont fort rares. Cependant, malgré leur petit nombre, nous y découvrons des traces manifestes de l'influence de l'Évangile de saint Jean ; elle apparaît particulièrement dans les Épîtres de

[1] Μετὰ ταῦτα et μετὰ τοῦτο. Joa., II, 12 ; III, 22, etc. (onze fois). Saint Matthieu n'emploie jamais cette formule ; saint Marc l'a une fois et saint Luc cinq fois.

[2] Neuf fois dans saint Matthieu ; trois fois dans saint Marc et trois fois dans saint Luc.

[3] Voir des indications complètes dans S. Davidson, *Introduction to the New Testament*, t. II, p. 431-436.

saint Ignace d'Antioche[1] et la lettre de saint Polycarpe[2]; elle est aussi certaine que celle des principales Épîtres de saint Paul dont personne ne conteste l'authenticité. Les témoignages anciens ne tardent pas d'ailleurs à devenir positifs et catégoriques, comme nous l'avons montré, et tous supposent une croyance déjà acquise. Le langage de saint Irénée, par exemple, ne peut s'expliquer qu'autant qu'il est l'écho de son temps; et puisqu'à cette époque on attribuait à saint Jean le quatrième Évangile, il s'ensuit qu'on le lui attribuait auparavant. « Le nier, a dit justement M. Lightfoot, ce serait nier qu'un chêne au tronc noueux et aux larges branches compte déjà plusieurs années, parce que les circonstances ont empêché de constater plus tôt son existence[3]. » M. Reuss n'hésite pas lui-même à le reconnaître :

L'argument le plus puissant qu'on a coutume d'alléguer en faveur de l'opinion qui attribue à l'apôtre Jean la rédaction du quatrième Évangile, c'est le témoignage de la tradition. Et il faut convenir que cet argument est de nature à peser beaucoup dans la balance de notre jugement. Car non seulement il est unanime et nullement contrebalancé dans la haute antiquité par quelque affirmation ou supposition contraire, mais cette unanimité est d'autant plus significative que l'ouvrage est anonyme. On est donc amené à penser qu'elle repose en fin de compte sur des données très posi-

[1] S. Ignace, *Ep. ad Rom.*, VII; *Ad Philad.*, IX, t. V, col. 693, 705. Voir plus haut, p. 314.

[2] S. Polycarpe, *Ep. ad Phil.*, VII, t. V, col. 1012.

[3] J.-B. Lightfoot, *The Supernatural Religion*, dans la *Contemporary Review*, janvier 1875, p. 184.

tives. A la vérité, les premiers écrivains ecclésiastiques qui prononcent le nom du fils de Zébédée comme celui de l'auteur du livre, appartiennent tous au dernier quart du second siècle, et sont ainsi séparés de l'époque à laquelle ce disciple peut avoir vécu par un espace de quatre-vingts ans et plus. Cet intervalle est certainement assez long pour qu'on soit autorisé à demander quelle garantie un pareil témoignage peut offrir. Cependant il n'est pas trop difficile de montrer que cette apparente lacune dans la chaîne de la tradition n'est pas aussi grande, et par cela même compromettante pour sa sûreté, qu'elle pourrait le paraître à première vue. Si,... en vue des prétendus rapports du livre avec le gnosticisme[1], on a cru pouvoir en remettre l'origine à une époque bien plus récente que la fin du siècle apostolique, vers l'an 150, on se heurte contre le fait que bientôt après, et dès la première mention d'un Évangile johannique, chez Théophile d'Antioche et dans le Canon dit de Muratori, il y a parfait accord à ce sujet dans toutes les parties du monde chrétien. Il faut donc que la conviction relative au nom à mettre en tête de l'ouvrage date de plus loin. Elle était même dès lors tellement enracinée, qu'on s'était familiarisé avec l'idée que le nombre des Évangiles reçus ou à recevoir dans l'Église était

[1] Hilgenfeld soutient avec opiniâtreté, depuis 1849, mais sans réussir à se faire des adhérents, que le quatrième Évangile est une production gnostique. Il y découvre un système dualiste qui tient le milieu entre celui de Valentin et celui de Marcion. Le prologue est fortement imprégné, d'après lui, de la doctrine valentinienne des Éons. Tout l'Évangile témoigne des dispositions hostiles de l'auteur à l'égard de l'Ancien Testament, et partout on peut démêler le double fil d'un dualisme métaphysique, cosmique et anthropologique. Cette opinion bizarre a été plusieurs fois réfutée, entre autres par M. Ch. Mueller, *De nonnullis doctrinæ gnosticæ vestigiis quæ in quarto Evangelio inesse feruntur dissertatio*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1883.

déterminé providentiellement et qu'on imaginait toutes sortes de raisons... pourquoi il ne devait y en avoir ni plus ni moins. Si les témoignages qui nomment explicitement l'apôtre Jean comme auteur ne se rencontrent que fort tard, les traces de l'existence du livre remontent plus haut, et peuvent être constatées chez les représentants des deux tendances théologiques qui divisaient l'Église vers le milieu du second siècle. Nous croyons qu'on se montre bien difficile quand on conteste ce fait[1].

Il faut que les arguments en faveur de l'authenticité de saint Jean soient bien forts pour qu'ils aient pu amener Strauss lui-même, l'un des ennemis des Écritures les plus portés à rejeter toute tradition, à faire la rétractation suivante, dans la troisième édition de la *Vie de Jésus*. Voici comment il s'exprime :

Le *Commentaire* de de Wette et la *Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, j'ai recommencé l'examen du quatrième Évangile; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet Évangile et la créance qu'il mérite[2].

[1] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 92-93.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., 1864, t. I, p. 12. Strauss est revenu depuis à ses premières négations, pour les besoins de sa cause, mais cette confession n'en existe pas moins.

ARTICLE II.

INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Les observations que nous venons de faire sur le style de saint Jean nous serviront pour constater l'intégrité de son Évangile. On a nié l'authenticité du dernier chapitre qui est comme un supplément ou un appendice. Hugo Grotius l'a attaqué le premier [1] et il a eu depuis dans le camp des rationalistes de nombreux imitateurs [2]. Mais tous les manuscrits des Évangiles protestent contre l'assertion de la critique négative, car ils contiennent tous le chapitre final.

Le passage le plus contesté de l'Évangile de saint Jean est l'histoire de la femme adultère [3]. Beaucoup de critiques le rejettent comme une interpolation, parce qu'on ne le lit pas dans un grand nombre de manuscrits importants, tels que le Codex Sinaiticus, le Codex Vaticanus, le Codex Alexandrinus, le Codex Regius de Paris, qui sont du IVe ou Ve siècle [4], et beaucoup d'autres encore.

[1] H. Grotius, *Annotationes in libros Evangeliorum*, in Joa., XX, (30) et XXI, 24, Amsterdam, 1641, p. 1025-1026, 1031.

[2] On peut en voir le détail dans W. Grimm (Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 55).

[3] Joa., VII, 53-VIII, 11. Voir J. Corluy, *Commentarium in Evangelium S. Joannis*, 2e édit., in-8o, Gand, 1880, p. 206-213, et *L'intégrité des Évangiles en face de la critique*, dans les *Études religieuses*, janvier et février 1877, p. 65-74, 145-158. Voir *ibid.*, p. 59-65, pour le verset 4 du ch. V de saint Jean.

[4] Sur ces divers manuscrits, voir le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n. 109, p. 181.

Il manque également dans la plupart des versions, la syriaque de Cureton, la Peschito et la traduction de Philoxène, dans la version gothique d'Ulfilas, dans la plus grande partie des manuscrits coptes, dans quelques manuscrits arméniens, dans les meilleurs manuscrits de la version Italique. Les Pères grecs qui ont commenté l'Évangile de saint Jean omettent ce passage dans leurs commentaires : Origène, Apollinaire, Théodore de Mopsueste, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Basile, etc. Parmi les Pères latins, Tertullien et saint Cyprien ne le connaissent pas non plus. Enfin le style de ce morceau diffère du style de saint Jean; on y lit, par exemple, « tout le peuple, » au lieu de « la multitude[1], » etc., et il ne se rattache que difficilement à ce qui précède et à ce qui suit.

On ne saurait méconnaître que tous ces arguments ont quelque poids; ils ne suffisent pas cependant pour rejeter l'authenticité de ce passage évangélique. Plusieurs manuscrits onciaux le contiennent[2], entre autres le manuscrit D de Cambridge, qui n'est que du VIe siècle, il est vrai, mais représente des exemplaires beaucoup plus anciens qu'on peut faire remonter au second siècle. On le retrouve aussi dans plus de trois cents manuscrits minuscules. Six évangéliaires et d'autres manuscrits indiquent qu'on doit le lire dans les fêtes de sainte Pélagie, de sainte Théodora, de sainte Eudoxie et de sainte Marie Égyptienne. Quant aux versions, la

[1] Πᾶς ὁ λαός, au lieu de ὁ ὄχλος, Joa., VIII, 2; ἐνετείλατο, pour ἔγραψεν, ŷ. 5; ἀναμαρτήτος, pour ἁμαρτίαν οὐκ ἔχων, ŷ. 7, etc.

[2] Ceux qui sont désignés par les lettres D, F, G, H, K, U, Γ.

Vulgate latine, les traductions arabe, éthiopienne, slavone, anglo-saxonne, ont l'histoire de la femme adultère, de même que la plupart des manuscrits arméniens. Les Constitutions apostoliques la citent au IIIe siècle[1], ainsi que la Synopse de l'Écriture qui porte le nom de saint Athanase[2], saint Pacien au IVe siècle[3], saint Ambroise[4], saint Augustin[5] et beaucoup d'autres. Quant aux Pères grecs et aux écrivains qui n'en parlent point, Origène, Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome, il faut observer que le tome XVIII des commentaires de saint Jean par Origène, où aurait dû se trouver le passage controversé, est perdu. Nous ne possédons aussi que des fragments fort incomplets des explications exégétiques de Théodore de Mopsueste et d'Apollinaire. Saint Jean Chrysostome n'a pas expliqué le quatrième Évangile d'une manière suivie[6]. Aucun Père grec ne rejette positivement ce morceau; Euthymius seul paraît incliné à le faire. Le silence de saint Basile, de Tertullien et de saint Cyprien ne prouve rien, puisqu'ils n'ont pas donné d'explication de saint Jean.

Quant aux arguments intrinsèques qu'on allègue contre ce récit, ils sont loin d'être concluants. On y lit sans doute quelques mots qu'on ne lit pas ailleurs dans le quatrième Évangile, mais il en est de même dans

[1] *Const. Apost.*, II, 24, *Patr. gr.*, t. I, col. 656-657.
[2] *Synopsis*, 50, t. XXVIII, col. 401.
[3] S. Pacien, *Epist. ad Sympr.*, III, 20, t. XIII, col. 1077.
[4] S. Ambroise, *Apolog. David IIa*, 1, t. XIV, col. 887.
[5] S. Augustin, *De conjug. adult.*, II, 7, t. XL, col. 474.
[6] Ainsi il omet Joa., VII, 46-VIII, 21.

plusieurs autres chapitres [1]; le style est en réalité celui de saint Jean, et il est faux, de plus, que l'épisode soit déplacé à l'endroit où il se trouve, comme le constate le rationaliste Hilgenfeld : « Cette narration ne peut être séparée du contexte, dit-il. Si on la supprime, on ne peut expliquer la parole de Jésus : *Je ne juge personne* [2], et l'on ne peut donner non plus la raison de sa présence au temple [3]. » Il n'y a d'ailleurs qu'une voix pour reconnaître le caractère historique du morceau.

M. Reuss, quoiqu'il retranche l'histoire de la femme adultère du texte courant de sa traduction de l'Évangile de saint Jean et ne le place qu'à la fin, comme une sorte d'appendice, sous le titre de « Fragment emprunté à la tradition évangélique orale et inséré communément dans l'Évangile selon saint Jean [4], » dit néanmoins à son sujet :

Cette anecdote, considérée en elle-même, porte tous les caractères de l'authenticité historique. Ce n'est pas le seul exemple d'une question proposée à Jésus dans le but de lui arracher une réponse compromettante; et surtout la manière ingénieuse avec laquelle il évite le piège trahit une si profonde connaissance du cœur humain et formule en même temps un principe moral si élevé, qu'il est impossible de ne voir ici qu'une légende, qu'un conte apocryphe, comme il en a tant circulé sur son compte après la mort des Apôtres [5].

[1] Ainsi Joa., IX, 21 : ἡλικίαν ἔχειν ; IX, 28 : λοιδορεῖν, etc.— Ἐντέλλομαι, qui est VIII, 5, est aussi XIV, 31 ; XV, 14, 17.
[2] Joa., VIII, 15.
[3] Joa., VIII, 20. Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 707-708.
[4] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 342.
[5] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 343.

M. Renan va encore plus loin que M. Reuss, quoiqu'il mêle, à son ordinaire, quelques doutes à l'hommage qu'il rend à la vérité :

Le récit de la femme adultère laisse place à de grands doutes critiques. Ce passage manque dans les meilleurs manuscrits; je crois cependant qu'il faisait partie du texte primitif. Les données topographiques des versets 1 et 2 ont de la justesse. Rien dans le morceau ne fait disparate avec le style du quatrième Évangile. Je pense que c'est sur un scrupule déplacé, venu à l'esprit de quelques faux rigoristes, sur la morale en apparence relâchée de l'épisode, qu'on aura coupé ces lignes qui pourtant, vu leur beauté, se seront sauvées en s'attachant à d'autres parties des textes évangéliques. En tout cas, si le trait de la femme adultère ne faisait pas partie d'abord du quatrième Évangile, il est sûrement de tradition évangélique. Luc le connaît, quoique dans un autre agencement[1]. Papias[2] semble avoir lu une histoire analogue dans l'Évangile selon les Hébreux. Le mot : « Que celui d'entre vous qui est sans péché... » est si parfaitement dans le ton d'esprit de Jésus, il répond si bien à d'autres traits des synoptiques, qu'on est tout à fait autorisé à le considérer comme étant authentique dans la même mesure que les mots des synoptiques. On comprend, en tout cas, beaucoup mieux qu'un tel passage ait été retranché qu'ajouté[3].

Le caractère de cet épisode suffit pour en expliquer

[1] « Luc, VII, 37 et suiv. » Saint Luc parle d'un fait différent.

[2] « Dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 39. » t. XX, col. 300.

[3] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., Appendice, § 19, p. 500-501.

le retranchement dans un certain nombre de manuscrits. Le moine saint Nicon dit expressément que les Arméniens l'avaient supprimé, sous le prétexte « qu'il était nuisible à beaucoup d'auditeurs [1]. »

[1] Migne, *Patr. gr.*, t. I, col. 656-657.

ARTICLE III.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Les critiques rationalistes qui rejettent l'authenticité de l'Évangile de saint Jean ont pour but d'en nier la véracité. Pour montrer que l'auteur du quatrième Évangile n'a pas été témoin oculaire des faits qu'il raconte, et que par conséquent son témoignage est sans valeur, ils soutiennent qu'un pêcheur galiléen n'a pu écrire comme a écrit l'Évangéliste; ni Jésus ni Jean n'ont eu et n'ont pu avoir la doctrine qui leur est attribuée. « Il est difficile, dit Strauss, d'attribuer à l'Apôtre la connaissance de la spéculation alexandrine et plus particulièrement philonienne que possède l'Évangéliste. En l'an 62, il écrit l'Apocalypse qui ne rappelle ni l'Évangile ni la philosophie alexandrine. Qu'un vieillard chargé d'années ait eu ensuite la curiosité de s'enquérir d'idées si étrangères à son ancien horizon, et le don de les faire siennes et de les reproduire avec l'originalité, l'ensemble et le charme qui distinguent l'Évangile, cela n'a pas ombre de vraisemblance[1]. » L'auteur est donc un Juif d'Alexandrie ou du moins familiarisé avec les idées alexandrines; il a un degré de culture plus élevé que saint Paul lui-même; son grec est plus pur que celui

[1] D. Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus, t. I, p. 98.

des Évangiles synoptiques; ses conceptions comme son langage diffèrent de celles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc. Les théories qu'il développe sur la Trinité et sur le Verbe présupposent, par leur précision et leur exposition, le travail de deux générations de penseurs [1]. Cet enseignement n'est donc pas celui de Jésus, pas plus que celui de saint Jean; le quatrième Évangile ne nous offre pas un vrai portrait du Sauveur; ce n'est pas une biographie, ce n'est pas une histoire réelle, c'est une fiction de l'imagination chrétienne. « Pour l'Évangile de Jean, dit Strauss, en terminant, la conclusion de la critique moderne est de ne voir que de vaines apparences dans les notables additions dont il enrichit le fond de l'histoire évangélique : tout ce qu'il a d'historique serait puisé dans les anciens Évangiles; tout ce qu'il donne en plus serait fictif ou arbitrairement transformé. Ce jugement a toute chance de demeurer sans appel [2]. »

Ceux qui font ces objections supposent sans la moindre preuve que saint Jean n'avait reçu aucune culture intellectuelle. Enfant, il avait pu déjà recevoir quelque instruction, car sa famille paraît avoir joui d'une certaine aisance. Puis, quand il devint disciple de Jésus, il était encore jeune et par conséquent susceptible d'être formé, et il était assurément là à bonne école. Plus tard, il habita l'Asie Mineure, qui était un centre intellectuel important, où il put se perfectionner dans la langue

[1] Cf. W. Grimm, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 35.

[2] D. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 182.

grecque. Enfin, malgré tout ce qu'on peut dire, ce n'est pas sa doctrine qu'il expose, mais celle de son maître, de sorte que, même sans tenir compte de l'inspiration divine, on comprend qu'il ait écrit le quatrième Évangile, quoiqu'il eût été d'abord pêcheur de Galilée, parce qu'il fut le disciple de prédilection du divin Maître, qui lui révéla ses secrets et le prépara à devenir l'aigle des Évangélistes.

On insiste surtout sur la doctrine du Verbe et sur la christologie du quatrième Évangile pour en refuser la composition à saint Jean, mais c'est sans raison, car son enseignement est au fond celui de saint Paul dans ses Épîtres [1]. La doctrine du *Logos* ne dérive nullement, comme on l'a prétendu, des théories de Platon et de Philon. « C'est aux écrits de l'Ancien Testament, dit Mgr Freppel, qu'il faut demander les vrais antécédents de cette grande page de métaphysique chrétienne [2]. » qui forme le prologue du quatrième Évangile. Beaucoup de rationalistes le reconnaissent, et entre autres M. Reuss, qui s'exprime ainsi :

[1] Voir en particulier I Cor., VIII, 6; Colos., I, 15-16; Heb., I, 2-3. — « La doctrine de l'Épître aux Colossiens, dit M. Renan, a de grandes analogies avec celle du quatrième Évangile, Jésus étant présenté dans ladite Épître comme l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, par lequel tout a été créé, qui était avant toute chose, et par lequel tout subsiste, dans lequel la plénitude de la Divinité habite corporellement. Col., I, 15 et suiv.; II, 9 et suiv. Je sais qu'on rejette l'authenticité de l'Épître aux Colossiens, mais pour des raisons tout à fait insuffisantes. » E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 480.

[2] Mgr Freppel, *Origène*, 2 in-8°, Paris, 1868, t. I, p. 259; voir p. 259-262, et Id., *Saint Justin*, leçons XVII et XVIII.

L'auteur choisit, pour désigner cette nature [divine de Jésus de Nazareth], un terme déjà usité avant lui dans les écoles : en grec *Logos*, en hébreu *Mêmerâ* [la Parole]... Il s'agit bien positivement de la parole considérée comme organe de la création, d'après le premier chapitre de la Genèse... Cette parole fut considérée... comme une puissance particulière intelligente, personnelle, comme une *hypostase*... La poésie hébraïque avait préludé à cette conception métaphysique, en attribuant à la parole de Dieu, organe de sa volonté, des mouvements propres, pareils à ceux du serviteur qui accomplit les ordres de son maître[1]. Dans la littérature palestinienne cependant et en tant qu'il s'agit des temps antérieurs au Christianisme, nous trouvons plus fréquemment une autre conception analogue, celle de la *Sagesse*, considérée comme une hypostase divine, première émanation[2] du sein de la divinité et devenue l'ouvrière et l'organisatrice de la création ultérieure[3]. Les termes de *Logos* et de *Mêmerâ* ont fini par remplacer celui de la Sagesse, le premier par l'influence du système philosophique du juif alexandrin Philon, contemporain de Jésus, le second par l'usage que l'on faisait en Orient des traductions ou paraphrases chaldaïques de l'Ancien Testament. Le *Logos* de Philon diffère cependant notablement de celui de notre Évangile, entre autres en ce qu'il dénote proprement, non la *parole*, mais l'intelligence divine, qu'il est plutôt une abs-

[1] « Par exemple, Ps. XXXIII (hébreu), 4, 6, 9; CXLVII, 15; CXIX, 89, 105; Is., LV, 41, etc. »

[2] Cette expression, comme plusieurs autres dans ce passage, n'est pas exacte. Voir plus haut, p. 98.

[3] « Prov., VIII, 22 et suiv.; Job, XXVIII; Sir. (Eccli.), I, 1 et suiv.; XXIV; comp. Bar., III, 37 et suiv.; Sap., VI-IX, surtout chap. VII, 22 et suiv. ; passage dont les formules ont passé en partie dans l'Épître aux Hébreux pour déterminer la nature du *Fils de Dieu*. »

traction qu'une personne distincte, et surtout qu'il n'est mis dans aucun rapport ni avec l'idée messianique en général, ni avec celle de l'Incarnation en particulier. Or, ces derniers éléments sont sans contredit les plus essentiels dans l'Évangile[1].

Quant à la connaissance qu'a du grec l'auteur du quatrième Évangile, elle s'explique sans peine par son long séjour en Asie Mineure. A force de parler cette langue, il avait fini par se la rendre familière. Il ne la possédait pas cependant au point de faire oublier son origine étrangère; saint Luc l'écrivait mieux que lui[2]; on reconnaît toujours le Juif sous son vêtement d'emprunt: sa syntaxe est sémitique; il ne sait pas faire les périodes comme saint Paul, qui avait reçu dans sa patrie, à Tarse, une éducation hellénique; ses constructions sont celles de l'hébreu[3], son style garde une couleur orientale bien caractérisée; il n'a pas dépouillé complètement à cet égard le vieil homme et l'indigène de la Palestine perce toujours sous l'écrivain hellénisant. La langue du dernier de nos Évangiles est donc bien telle qu'a dû l'écrire saint Jean.

L'objection principale qu'on s'efforce de faire valoir contre la véracité de saint Jean repose sur la différence essentielle qu'on prétend découvrir entre le portrait de

[1] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, 1879, p. 109-110.

[2] S. Davidson, *Introduction to the Study of the New Testament*, 2e édit., 1882, t. II, p. 432.

[3] Les phrases de saint Jean sont simplement juxtaposées comme en hébreu, et ordinairement liées entre elles par les particules καί, οὖν et δέ.

Jésus-Christ tracé par les synoptiques et celui que nous en donne le quatrième Évangile. Bretschneider, Strauss et les autres adversaires de saint Jean ont beaucoup insisté là-dessus. M. Renan, résumant leur argumentation, écrit :

D'une part, cet Évangile nous présente un canevas de la vie de Jésus qui diffère considérablement de celui des synoptiques. De l'autre, il met dans la bouche de Jésus des discours dont le ton, le style, les allures, les doctrines n'ont rien de commun avec les *Logia* rapportés par les synoptiques. Sous ce second rapport, la différence est telle qu'il faut faire son choix d'une manière tranchée. Si Jésus parlait comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme le veut Jean. Entre les deux autorités, aucun critique n'a hésité ni n'hésitera... Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait dans les discours de Jean d'admirables éclairs, des traits qui viennent vraiment de Jésus. Mais le ton mystique de ces discours ne répond en rien au caractère de l'éloquence de Jésus telle qu'on se la figure d'après les synoptiques. Un nouvel esprit a soufflé, la gnose est déjà commencée; l'ère galiléenne du royaume de Dieu est finie; l'espérance de la prochaine venue du Messie s'éloigne; on entre dans les aridités de la métaphysique, dans les ténèbres du dogme abstrait. L'esprit de Jésus n'est pas là, et si le fils de Zébédée avait vraiment tracé ces pages, il faudrait supposer qu'il avait bien oublié en les écrivant le lac de Génésareth et les charmants entretiens qu'il avait entendus sur ses bords [1].

Pour répondre à ces objections, il faut remarquer en premier lieu que les différences qu'on prétend découvrir

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. LIX-LX.

entre le dernier Évangéliste et les trois premiers seraient-elles aussi graves qu'on le prétend, les rationalistes n'auraient pas pour cela le droit de conclure que saint Jean n'est pas l'auteur du quatrième Évangile, comme l'a justement observé M. Reuss :

Est-il bien nécessaire, quand il s'agit d'auteurs différents, de conclure de la diversité des idées, des nuances même dans la conception d'une théorie, à une absolue priorité de l'une? Est-il donc impossible qu'à une même époque et surtout dans des milieux différents, il se produise des conceptions différentes aussi, les unes plus avancées, plus élevées, plus nouvelles que les autres? N'y a-t-il jamais eu des hommes qui ont devancé leurs contemporains, et après lesquels des théories ou des croyances plus arriérées ou du moins plus anciennes et plus populaires ont persisté et se sont encore affirmées dans la littérature?... La théologie du quatrième Évangile ne suffira donc pas à elle seule à déterminer l'époque de sa composition[1].

Nous n'admettons pas qu'il y ait contradiction entre le quatrième Évangile et les synoptiques : entre ceux-ci et celui-là, il existe des divergences; il n'existe aucune opposition. Nous aurons à examiner bientôt les divergences des Évangélistes, dont nous sommes loin de contester la réalité. Il nous suffira donc d'expliquer ici en quelques mots les nuances qui distinguent saint Jean des autres Évangélistes. La critique rationaliste exagère les différences, et voit partout des antilogies afin d'établir plus facilement sa thèse, mais c'est aux dépens de la

[1] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 80-81.

vérité. Le portrait du Sauveur tracé par ses quatre historiens est le même dans le fond, seulement le dernier d'entre eux complète l'œuvre de ses devanciers. Ceux-ci avaient peint surtout le côté extérieur, national et populaire de Jésus, d'après l'impression qu'il produisait sur la foule; le disciple bien-aimé, au contraire, doué d'un esprit plus pénétrant et plus porté à la contemplation, formé d'ailleurs par le Sauveur lui-même, s'est attaché de préférence à nous montrer l'âme de son maître dans ce qu'elle avait de plus intime; de là la hauteur de ses vues et l'élévation de son enseignement. Qui ne sait que le même professeur produit sur les élèves rassemblés autour de lui des résultats fort différents? Chacun prend de ses leçons ce qu'il est capable d'en recueillir. Quoique l'enseignement soit unique, la récolte est très diverse, parce que les facultés des auditeurs sont diverses aussi. Certains aperçus glissent sur certaines âmes sans y laisser aucune trace, tandis qu'ils produisent une impression profonde sur d'autres esprits autrement doués ou constitués. Il n'est pas un seul professeur qui n'ait fait souvent cette expérience et qui n'ait rencontré des intelligences réfractaires à des parties de son enseignement que d'autres saisissaient avec autant d'avidité que de profit. C'est ainsi que saint Jean s'est assimilé, pour ainsi dire, dans la doctrine du divin Maître, ce qu'elle avait de plus métaphysique et de plus transcendant[1], tandis que les autres Évangélistes nous ont

[1] Les Pères avaient fort bien remarqué que c'était parce que les trois synoptiques n'avaient pas écrit « l'Évangile spirituel » que saint Jean composa le sien. Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ

conservé ce qui était à la portée de tous et ce qui frappait le plus le commun des hommes, comme par exemple, les paraboles[1], qui sont absentes de saint Jean et qui occupent une si belle place dans les trois synoptiques. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que l'une des fins du dernier des Évangélistes ayant été de compléter ceux qui avaient écrit avant lui, il n'avait pas à répéter ce qu'ils avaient déjà raconté. Enfin, il est impossible, malgré les différences, de ne pas reconnaître dans les discours de Jésus rapportés par saint Jean et dans lesquels on signale surtout ce qu'on appelle son antagonisme avec les synoptiques, il est impossible de ne pas reconnaître le même esprit, le même fonds d'enseignement et de doctrine[2]. Nous n'avons donc aucun motif de suspecter la véracité du dernier de nos Évangiles. La tradition nous apprend qu'il a été écrit par un témoin oculaire, dont le témoignage est véritable, ainsi que l'affirme le dernier chapitre; nous devons l'accepter comme tel.

σωματικά, ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Clément d'Alexandrie, *Hypotypos.*, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552.

[1] Cf. Matthieu, XIII, 13.

[2] Cf. Matth., XI, 21 et suiv.; XVIII, 20; XXVIII, 20; Luc, XXIV, 49, etc. Voir W. Grimm, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 49-50.

SECTION II.

LES DIVERGENCES DES ÉVANGILES.

CHAPITRE PREMIER.

EXPLICATION GÉNÉRALE DES DIVERGENCES DES ÉVANGILES.

Après avoir examiné successivement chacun des quatre Évangiles et établi leur authenticité, leur intégrité et leur véracité, il nous faut discuter certaines difficultés qui sont communes à tous ou qui résultent de la comparaison des uns avec les autres. Celle qui se présente tout d'abord, la plus connue et la plus frappante, provient des divergences que l'on remarque entre les quatre récits de la vie de Notre-Seigneur.

Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, on a observé les discordances apparentes qui existent entre les quatre Évangiles et l'on a cherché à les harmoniser. Il n'est pas hors de propos de le rappeler ici. Les rationalistes ont l'air d'entrer dans le champ des Écritures comme dans un champ en friche, que personne ne s'est occupé de cultiver ou, comme ils diraient volontiers, d'épierrer avant eux. Strauss, en particulier.

se pose comme un nouveau Christophe Colomb qui découvre dans les Évangiles des choses que personne avant lui n'avait soupçonnées, des divergences qu'aucun commentateur n'avait remarquées et qui suffisent pour démontrer que ces écrits sacrés ne méritent aucune créance. En réalité, elles ont été de tout temps signalées et le critique allemand a pu les copier dans les théologiens et les exégètes catholiques, comme Voltaire avait copié une partie de ses objections dans les œuvres de dom Calmet, en ayant soin seulement de ne tenir aucun compte des réponses du savant bénédictin de Senones[1]. Dès le second siècle, Tatien avait composé une Harmonie des quatre Évangiles[2]; Ammonius d'Alexandrie, en avait composé une autre, au rapport d'Eusèbe[3]. Tout le monde connaît l'ouvrage célèbre de saint Augustin, *De l'accord des Évangélistes*[4]. Depuis, au moyen âge et dans les temps modernes, on a continué cette œuvre de concordance, afin d'éclaircir de plus en plus le texte sacré.

Strauss n'a eu qu'à ouvrir les livres où l'on a ainsi concilié et expliqué les passages divergents pour en tirer la plupart de ses objections. Il semble l'avoir fait, car plus d'une fois il paraît s'être contenté de traduire quelques-uns de ces écrits, qui sont les plus connus, comme les *Dilucidatæ quæstiones in historiam et concordiam*

[1] Voir ce que nous avons dit au t. II, p. 259-260.
[2] Voir plus haut, p. 318.
[3] Eusèbe, *Epist. ad Carpianum*, t. XXII, col. 1276. Voir Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. I, 1881, p. 31-34.
[4] S. Augustin, *De consensu Evangelistarum*, t. XXXIV, col. 1041-1230.

evangelicam de Wouters[1], et la *Scriptura propugnata* de Veith[2]. Un Jésuite, le Père Godfroy, qui a eu la patience de comparer page par page la concorde des Évangiles avec les gros volumes de la *Vie de Jésus* du professeur allemand, est arrivé aux résultats suivants :

En comptant une à une les difficultés exégétiques recueillies par le docteur Strauss dans les quatre volumes de la *Vie de Jésus*, nous en avons trouvé plus de quatre cents, peut-être près de quatre cent cinquante, y compris celles mêmes qui ne présentent que la plus douteuse apparence de valeur. En comptant aussi les points difficiles éclaircis par les deux seuls auteurs dont nous nous servons, nous en trouvons cinq cent quatre dans Wouters et cent quinze dans Veith, sans parler des trente-sept questions de critique générale dans lesquelles ce dernier auteur met à néant, un demi-siècle à l'avance, les hypothèses de l'exégèse rationaliste. Or, en comparant avec détail les difficultés de Strauss... avec les difficultés que résolvait la critique ancienne, nous affirmons... que nous n'avons pas trouvé une seule différence un peu remarquable[3].

Non seulement il n'y a pas de différence, mais, comme nous l'avons dit, l'auteur de la *Vie de Jésus* paraît plus d'une fois n'être qu'un simple traducteur. En voici la preuve :

[1] Sur Wouters, voir ce qui a été dit t. I, p. 41-42.

[2] Laurent Veith, de la Compagnie de Jésus, né à Augsbourg en 1725, mort dans cette ville en 1796.

[3] Godfroy, *De l'exégèse rationaliste*, dans les *Études religieuses*, 1857, t. I, p. 154. Le P. Godfroy cite, p. 154-155, un grand nombre de passages comparés.

Wouters.	Strauss.
De Baptismo S. Joannis Baptistæ... Quo sensu dicatur. Matth., III, 6 et Marc., I, 5, quod plurimi Judæorum venerint ad Joannem confitentes peccata sua [1] ?	Comment Jésus-Christ, la justice même, a-t-il pu venir à Jean pour un baptême d'initiation et en confessant ses péchés [2] ?
Quomodo aperti fuerint cœli ? Utrum fuerit vera columba quæ descendit super Christum [3] ?	Comment concevoir que les cieux aient pu s'ouvrir ? que l'Esprit-Saint, la force divine qui remplit tout, puisse, comme un être fini, se mouvoir d'un lieu à un autre et même se métamorphoser en colombe [4] ?
An Christi in monte transfiguratio fuerit tantum illusio optica a reflexis radiis solaribus aut lunaribus proveniens [5], etc. ?	Il est possible que la transfiguration soit une vision d'optique produite par les rayons du soleil ou de la lune [6], etc.

Les difficultés de tout genre que présentent les quatre Évangiles et en particulier leurs divergences ont donc été connues de tout temps et elles n'ont pas empêché les plus grands esprits, les Augustin, les Chrysostome, les Thomas d'Aquin, les Bossuet, les Leibnitz, les Newton, de croire aux récits évangéliques. Pourquoi ces hommes

[1] Wouters, *In hist. et concord. evangel.*, c. VII, q. 1, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, t. XXIII, col. 835-836.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1re édit., t. I, p. 399.

[3] Wouters, *loc. cit.*, c. VIII, q. 5 et 6, col. 847, 849.

[4] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 406.

[5] L. Veith, *Scriptura propugnata*, 5 in-12, édit. de Malines, 1824, t. IV, p. 172-173.

[6] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. III, p. 266 et suiv.

de génie ont-ils admis, non seulement la véracité, mais même l'inspiration de ces livres sacrés, tandis que les rationalistes nient jusqu'à leur valeur historique? C'est que ces derniers sont prédisposés à tout interpréter en mal, au lieu que les premiers savaient fort bien que, quoique les livres du Nouveau Testament aient une origine divine, ils ont été écrits en une langue humaine, et par des instruments humains. Or, tout langage créé est imparfait, et deux hommes, témoins ou même acteurs d'un même fait, le voient toujours, pour ainsi dire, sous un angle différent et le rapportent, par conséquent, d'une manière différente, sans qu'il y ait nécessairement de contradiction réelle.

On rencontre des divergences, non seulement dans des auteurs divers, mais jusque dans le même auteur racontant les mêmes faits. Citons-en un exemple. Un roi de l'Inde, Açoka, qui régna vers 275 avant J.-C. et se convertit au bouddhisme dont il fut un ardent propagateur, a laissé de nombreuses inscriptions dans lesquelles il raconte, entre autres choses, comment et à quelle époque il embrassa le bouddhisme. Voici ce qu'il dit dans l'une d'elles : « Dans la neuvième année après son sacre, le roi Piyadasi, aimé des dieux, fit la conquête des immenses territoires du Kalinga (Orissa). Des centaines de millions de créatures furent alors enlevées, cent mille tombèrent sous les coups; il y eut bien d'autres morts encore. C'est alors, après la conquête du Kalinga, que le roi aimé des dieux se tourna avec ardeur vers la religion, qu'il conçut le zèle de la religion et s'appliqua à la répandre, si grand fut le remords qu'il

éprouva des violences commises dans la conquête du Kalinga[1]. »

Açoka rapporte ici sa conversion à la neuvième année de son règne. Or, ailleurs, il la date de la onzième : « Autrefois, dit-il, les rois sortaient pour leur plaisir : c'était la chasse et d'autres amusements de ce genre. Moi, le roi Piyadasi, aimé des dieux, dans la onzième année après mon sacre, je me suis mis en route pour l'illumination parfaite. C'est dès lors dans une pensée religieuse qu'ont été dirigées mes sorties : la visite et l'aumône aux brahmanes, etc.[2]. » Se mettre en route pour l'illumination parfaite, la *sambodhi*, c'est, dans la langue bouddhique, entrer dans les voies de la perfection.

La contradiction paraît flagrante entre les deux affirmations du roi hindou : comment s'est-il converti à la onzième année de son règne, s'il s'était déjà converti à la neuvième? Une autre inscription nous l'explique : « Voici ce que dit le roi aimé des dieux : « J'ai, pendant plus de deux ans et demi, été *oupâsaka* (c'est-à-dire, j'ai fait profession de bouddhisme; *oupâsaka* est le nom des fidèles laïques), mais sans déployer grand zèle. Voici plus d'un an que je me suis rendu dans l'assemblée du clergé[3]. » Le roi hindou distingue donc deux dates dans sa vie religieuse et cette troisième inscription résout l'antinomie qui existe dans les passages

[1] E. Senart, *Un roi de l'Inde*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mars 1889, p. 79.

[2] E. Senart, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mars 1889, p. 80.

[3] E. Senart, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mars 1889, p. 80.

précédents. En l'an 9 de son règne, il avait fait profession de bouddhisme, mais ce n'est que deux ans plus tard, en sa onzième année, qu'il fit une sorte de profession solennelle de cette religion dans une assemblée du clergé bouddhiste et qu'il devint le propagateur zélé et ardent des idées nouvelles. Si l'inscription qui nous apprend ces derniers détails n'avait pas été écrite ou si elle n'avait pas été retrouvée, la contradiction entre les deux précédents récits aurait paru inconciliable et pourtant, comme on le voit, elle n'est pas réelle. Les divergences entre les Évangiles s'expliqueraient aussi aisément, si nous avions sur tous les points les renseignements et les détails nécessaires.

On ne reproche pas seulement aux Évangélistes des contradictions de détail, mais aussi des répétitions ou l'omission de choses qui ont été racontées par d'autres. Voici un nouvel exemple qui nous montrera que les répétitions ou les omissions ne sont pas plus concluantes que les divergences proprement dites contre la véracité et l'exactitude d'un récit. Deux voyageurs qui ont visité ensemble la Mésopotamie aux mois de décembre 1888 et de janvier 1889 ont raconté chacun, dans les lettres qu'ils ont adressées à leurs amis de France, leur navigation sur le Tigre. « Arrivés à Djéziréh nous avons eu de si horribles pluies, écrit l'un d'eux, que nous avons désespéré d'atteindre Mossoul par voie de terre à travers un pays de glaise. Aussi nous avons commandé un *kellek* qui a été prestement fait et nous descendons le Tigre à une assez bonne allure. Il y a une heure à peine, nous venons d'échapper au seul danger

sérieux que nous ayons couru depuis le commencement du voyage : notre *kellek* a été emporté dans des récifs où heureusement une pointe de rochers l'a arrêté; nos hommes ont pu le dégager en se mettant à l'eau et le remettre dans le bon chenal; nous avons eu à peine quelques outres crevées; si nous n'avions pas été arrêtés au sommet du rapide, nous aurions bien pu passer un désagréable quart d'heure [1]. »

Voici maintenant ce qu'écrit le second voyageur : « De Djéziréh à Bagdad, notre trajet s'est effectué en *kellek,* c'est-à-dire en radeau d'outres gonflées. Cette manière de voyager ne manque pas d'agrément; elle ne fatigue guère le corps, mais elle offre aussi des émotions. Deux fois nous nous échouâmes au beau milieu du fleuve, après avoir déchiré bon nombre de nos outres. La seconde fois, nous dûmes, nous et nos hommes, nous mettre tous à l'eau pour renflouer notre embarcation [2]. »

On le voit; la divergence est sensible et cependant il n'y a pas en réalité de contradiction. Les deux voyageurs, à leur retour en Europe, nous ont tout expliqué de la manière la plus simple. La première lettre a été écrite avant le second accident, mais les deux accidents sont véritablement arrivés : des faits fort ressemblants peuvent donc se produire et se produisent assez souvent

[1] Lettre de M. P. Müller-Simonis à M. Marnas, datée : « En kellek, sur le Tigre, entre Djéziréh-Ibn-Omar et Mossoul, 29 décembre 1888. »

[2] Lettre de M. H. Hyvernat à M. J. Driscoll, datée de Bassora, le 31 janvier 1889.

dans la vie réelle; c'est donc entièrement à tort qu'on reproche aux auteurs évangéliques d'avoir raconté plusieurs fois un fait unique comme des événements distincts, sous prétexte que ce fait n'a dû se produire qu'une fois.

Nous pouvons ajouter aussi que d'autres lettres des mêmes voyageurs racontent la même navigation sur le Tigre et passent complètement sous silence les périls qu'ils avaient courus : l'omission d'un événement dans un Évangile n'implique donc point l'ignorance de cet événement ou la négation de sa réalité [1].

Ces deux relations nous font voir, par un exemple, pris entre mille qu'il serait facile de citer, comment se produisent les divergences, et nous pouvons en tirer plusieurs règles utiles. Les récits les plus circonstanciés et les plus minutieux faits par des témoins oculaires, dignes de foi, doivent être pris à la lettre, mais ils ne sont pas en contradiction avec des récits plus généraux et moins précis, dans lesquels il ne faut pas trop presser le sens des mots. Dans le langage historique, comme dans les deux lettres précédentes, « quelques » et « un bon nombre » peuvent avoir parfois la même signification, car un historien ne calcule point et ne pèse point ses expressions comme le mathématicien qui formule des théorèmes de géométrie. Sa matière même est rebelle aux procédés des sciences exactes. Les événements qu'il raconte sont des faits connus par le témoignage des sens et ces faits

[1] Lettre de M. Müller-Simonis à M. Captier, datée à bord du *Khalifah*, sur le Tigre, 28 janvier 1889, et lettre de M. Hyvernat à l'auteur, datée de l'*Arabia*, mer des Indes, 10 février 1889.

ne se comptent point par chiffres et ne se mesurent point par mètres, ils sont du domaine de la certitude morale et non métaphysique, de sorte que chacun ne peut les décrire et les apprécier qu'en se plaçant à un point de vue particulier qui amène, par la force des choses, la variété dans l'exposition.

Or le caractère de l'histoire n'est pas changé dans l'Écriture. Il est très important de ne pas se faire une idée fausse de l'inspiration des écrivains sacrés, si l'on veut comprendre nos Évangiles. L'inspiration ne change pas la nature. Dieu pousse les auteurs inspirés à écrire ce qu'il a l'intention de faire connaître aux hommes et les empêche de tomber dans l'erreur; mais il ne leur dicte pas les mots dont ils doivent se servir; d'après le plus grand nombre des théologiens, l'inspiration n'est pas verbale[1]; l'écrivain inspiré conserve l'usage de ses facultés, il écrit à sa manière, avec plus ou moins de correction et selon sa capacité; son style reflète son propre caractère et ses propres talents; il imprime, en un mot, à ses écrits, la marque de sa personnalité comme tout autre écrivain. Il fait donc usage de son intelligence; il se sert aussi de sa mémoire, quand il raconte des événements dont il a été témoin ou qu'il a appris par d'autres. Dieu ne les lui manifeste point d'ordinaire par une révélation proprement dite; il se borne à veiller à ce que l'écrivain ne s'égare jamais et ne se trompe point dans ses récits. Il y a de la sorte dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament un élément divin qui ne se trouve

[1] Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 15, p. 52.

dans aucun autre livre du monde; mais il y a aussi nécessairement un élément humain, puisque la Providence se sert, pour parler aux hommes, d'instruments humains qui jouissent de leurs facultés humaines et parlent une langue humaine. L'inspiration laisse par conséquent aux auteurs des Évangiles leur cachet personnel, leurs aptitudes particulières, leurs facultés distinctives, et c'est là, si l'on y joint le but propre que s'est proposé chacun d'eux, l'explication des divergences que nous remarquons dans leurs œuvres et qui doivent nécessairement s'y trouver. Ces différences sont inévitables, nous le répétons, chez les écrivains de tous les pays; elles le sont plus encore chez les écrivains orientaux qui, par tempérament, sont peu portés à écrire avec ordre et méthode. et qui s'astreignent moins qu'un écrivain de l'Occident à cette sorte d'exactitude mathématique, réclamée des Évangélistes par certains critiques de nos jours. Or quoique saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean aient toujours été véridiques dans les biographies qu'ils nous ont laissées du divin Maître, ils sont néanmoins restés orientaux et ont écrit conformément au génie de leur nation; ils racontent les faits et reproduisent les discours, sans attacher plus d'importance qu'il ne faut à la forme sensible qu'ils donnent à leur pensée. Ils n'ont pas poussé, comme on le fait aujourd'hui. la préoccupation des détails jusqu'à la minutie et ils ont cru être suffisamment exacts, en racontant le fond des choses, sans s'astreindre à reproduire toujours les termes. Ainsi ils sont tous exacts, quant à la substance. en rapportant l'inscription de la croix, mais un seul, saint

Jean, nous l'a conservée rigoureusement telle qu'elle était :

Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs, dit saint Matthieu.

Le roi des Juifs, dit saint Marc.

Celui-ci est le roi des Juifs, dit saint Luc.

Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs, dit saint Jean[1].

Les Évangélistes n'ont donc pas songé à écrire une biographie composée, pour ainsi dire, selon la formule moderne. Ce n'est pas une des moindres bizarreries du rationalisme de prendre pour règle des jugements qu'il prononce contre les Évangiles, l'idée qu'il se fait d'une histoire du Sauveur. Les historiens de Jésus-Christ, d'après lui, auraient dû concevoir leur sujet et former leur plan selon les exigences de la critique actuelle. Dès lors qu'ils s'écartent de ce plan, ils ne méritent aucune confiance, et contredisent la réalité, comme ils se contredisent entre eux. De ce qu'ils n'ont pas fixé chronologiquement les temps et les dates, comme on le ferait aujourd'hui en Allemagne ou en France, et se sont contentés d'indiquer d'une manière vague à quelle époque se sont passés les faits qu'ils rapportent, on en conclut qu'ils n'étaient pas renseignés sur les faits eux-mêmes. A ce compte, l'histoire des fondations des monastères du Carmel, écrite par la fondatrice elle-même, sainte Thérèse, serait indigne de foi, parce qu'elle ne marque pas l'année de la fondation[2].

Cette manière de juger nos Livres Saints est d'autant

[1] Matth., XXVII, 37; Marc, XV, 26; Luc, XXIII, 38; Joa., XIX, 19.

[2] Voir dans les Œuvres de sainte Thérèse, l'histoire de ses fon-

plus injuste qu'il est certain que les Évangélistes se sont moins proposé d'écrire une histoire de Notre-Seigneur que de faire connaître sa doctrine. Son enseignement est bien plus important à leurs yeux que tout le reste. Les faits ne sont là que pour servir de cadre aux leçons ou pour montrer qu'il est le vrai Messie, le fils de Dieu. On ne doit jamais oublier ces choses, lorsqu'on fait la critique des Évangiles.

On ne doit pas oublier non plus que si les Évangélistes ont eu un but commun, celui de nous conserver l'enseignement de leur maître, ils ont eu aussi chacun un but particulier. Saint Matthieu a écrit pour les Juifs et a voulu leur montrer en Jésus le Messie annoncé par les prophètes; saint Marc et saint Luc ont écrit pour les gentils et n'ont pas dû, par conséquent, attacher la même importance aux prédictions de l'Ancien Testament. Saint Jean s'est proposé de compléter ses devanciers et nous a raconté certains faits, conservé certaines leçons dont les hérésies naissantes faisaient sentir l'importance. Cette diversité de points de vue a eu pour résultat une manière différente d'exposer les choses, puisque personne ne peut tout dire et que, dans le choix qu'on est obligé de faire, au milieu des circonstances et des détails des événements, on doit préférer ceux qui sont propres à la fin qu'on veut atteindre. De là une autre source abondante de divergences.

Enfin le but des Évangélistes aurait-il été identique,

dations. Elle indique assez souvent le jour de la fondation, pour qu'on puisse en célébrer l'anniversaire, mais elle passe régulièrement l'année sous silence.

les divergences dans leurs récits n'en auraient pas moins été inévitables, parce que quatre hommes, considérant le même objet ou le même fait, le voient et l'exposent d'une manière différente, selon leurs facultés et les impressions qu'ils en éprouvent. Le même personnage, peint par plusieurs artistes de talent, n'est pas absolument le même dans ses portraits multiples. En histoire, le même phénomène se produit : les témoins oculaires d'un événement le rapportent toujours avec des divergences; il n'y a jamais un accord absolu entre les auteurs qui racontent l'histoire d'un homme ou d'une époque.

On ne conclut pas de là que ces historiens sont indignes de foi, on ne nie point qu'une bataille n'ait été livrée, une ville prise, parce que Tite-Live, Polybe et Tacite racontent la bataille ou le siège avec des circonstances différentes. Pourquoi donc avoir deux poids et deux mesures? On n'a pas le droit, en se plaçant sur le terrain du rationalisme, de demander plus aux écrivains sacrés qu'aux écrivains profanes.

Les divergences entre les récits des Évangélistes étaient donc inévitables; elles n'ont pas lieu de nous surprendre; alors même qu'il existerait des contradictions réelles entre les quatre Évangiles, les incrédules ne sauraient légitimement nier leur autorité; ils pourraient uniquement prétendre que les historiens du Sauveur se seraient trompés sur quelques points de détail. Nous allons montrer maintenant qu'il leur est impossible d'établir cette dernière assertion et de prouver que les Évangélistes sont tombés dans l'erreur.

CHAPITRE II.

EXAMEN DES DIVERGENCES DES ÉVANGILES.

ARTICLE Ier.

EXPLICATION DE QUELQUES DIVERGENCES PARTICULIÈRES.

Nous ne pouvons songer à discuter en détail toutes les divergences des Évangiles, il faudrait pour cela un ouvrage à part; mais comme Strauss a réuni dans l'introduction de sa *Vie de Jésus* les exemples qui lui ont paru les plus frappants, nous allons les rapporter dans ses propres termes et nous les examinerons ensuite :

Ce n'est pas seulement avec les lois qui règlent les événements, c'est encore avec elle-même et avec d'autres relations qu'une relation doit être d'accord pour avoir une valeur historique. Le désaccord est plus grand quand il va jusqu'à la contradiction et qu'une relation dit ce qu'une autre nie. Par exemple, un récit dit expressément que Jésus ne prêcha en Galilée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste, et un autre récit, après que Jésus a longtemps prêché tant en Galilée qu'en Judée, remarque que Jean-Baptiste n'avait pas encore été jeté en prison. Si, au contraire, la seconde relation donne seulement quelque chose de différent de ce que donne

la première, le désaccord porte ou sur des points accessoires, le temps : purification au temple ; le lieu : ancienne résidence des parents de Jésus ; le nombre : hommes de Gadara, anges au tombeau ; le nom : Matthieu et Lévi ; ou il porte sur le fond même des événements. Dans ce dernier cas, tantôt le caractère et les rapports sont représentés dans un récit tout autrement que dans l'autre. Exemple : d'après un narrateur, Jean-Baptiste reconnaît Jésus comme le Messie destiné à souffrir ; suivant l'autre, il est surpris de son état souffrant. Tantôt un événement est raconté de deux ou plusieurs manières, et cependant une seule peut être la véritable. Exemple : d'après un récit, c'est sur les bords du lac de Galilée que Jésus a fait quitter les filets à ses premiers disciples pour le suivre ; d'après un autre récit, il les a gagnés à sa doctrine en Judée et lorsqu'il se rendait en Galilée. C'est encore une objection contre la réalité historique d'un récit, quand des événements ou des discours racontés comme ayant eu lieu deux fois, sont tellement semblables qu'on ne peut admettre que l'événement soit arrivé ou que le discours ait été prononcé plus d'une fois. On se demande jusqu'à quel point il faut compter, parmi les contradictions des relations, les cas où l'une se tait sur ce que l'autre raconte. En soi, et sans autres explications, un tel argument, pris du silence, n'a aucune valeur ; mais il en a beaucoup quand on peut prouver que le second narrateur aurait parlé de la chose s'il l'avait sue, et l'aurait sue, si elle était arrivée [1].

Reprenons une à une toutes ces allégations et examinons tous ces exemples. Dans le passage qu'on vient de lire, Strauss pose d'abord des principes généraux. Ces

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, Introd., § XVI, 3[e] édit., 1864, t. I, p. 111-112.

principes sont vrais, si l'on veut; mais plusieurs points ont besoin d'être expliqués, afin de dissiper toute équivoque et de prévenir les fausses applications. Ainsi, il est exact que les relations rapportant un même fait doivent concorder ensemble dans le fond « pour avoir une valeur historique; » toutefois si le désaccord existe, il ne suit pas de là, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'aucune de ces relations n'ait de valeur, car l'une d'entre elles peut être véridique. Bien plus l'inexactitude d'un document sur un détail n'autorise pas à conclure que ce document ne mérite aucune créance, parce qu'un historien peut s'être trompé sur un fait et avoir été bien renseigné sur d'autres. Si les Évangélistes se contredisaient réellement, on pourrait en conclure qu'ils ne sont pas inspirés, mais non qu'ils sont indignes de foi. Les incrédules, rejetant l'inspiration, devraient donc, en bonne critique, admettre l'autorité des Évangiles, malgré les contradictions qu'ils prétendent y découvrir. C'est la règle suivie pour tous les auteurs profanes.

Montrons maintenant qu'il n'existe pas de contradiction réelle entre les Évangélistes. D'après Strauss, un récit fait commencer le ministère public de Jésus après l'arrestation de Jean, l'autre, avant cette arrestation. « Jean[1] dit qu'au moment de l'entrée de Jésus dans la vie publique, *Jean* [Baptiste] *n'avait pas encore été jeté en prison;* or, Matthieu[2] ne fait revenir Jésus en Gali-

[1] Joa., III, 24.
[2] Matth., IV, 12.

lée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste[1]. » Où est la contradiction? Saint Matthieu ne dit pas que Jésus ne commença à prêcher qu'après l'emprisonnement du précurseur. Paulus lui-même a remarqué que saint Matthieu raconte ici le retour en Galilée qui suivit, non le baptême de Jésus par saint Jean, mais la première fête de Pâques[2].

Les contradictions que l'incrédule allemand prétend relever sur le temps de la purification, le lieu de résidence de Marie et de Joseph, le double nom de Matthieu et de Lévi, le nombre des hommes de Gadara et des anges au tombeau, sont imaginaires. Sans entrer dans des détails inutiles, remarquons seulement, en ce qui concerne la purification de la Sainte Vierge, que Strauss avoue que saint Luc seul[3] donne « une détermination chronologique précise[4]. » Puisque saint Matthieu ne marque aucune indication de temps, comment peut-il contredire saint Luc?

Quant au lieu de résidence de la sainte famille, il faut vouloir à tout prix découvrir des contradictions dans le récit sacré pour en trouver sur ce point. Saint Luc nous explique tout au long pourquoi Joseph et Marie s'étaient rendus à Bethléem, saint Matthieu nous dit, comme saint Luc, que Jésus est né à Bethléem et il nous apprend de plus qu'au retour d'Égypte la sainte famille va à Nazareth, où saint Luc nous l'avait montrée établie au

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 459. Cf. plus haut, p. 357.
[2] Paulus, *Leben Jesu*, t. I, part. I, p. 214 et suiv.
[3] Luc, II, 22; cf. Lev., XII, 2-4.
[4] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 277.

moment de l'Annonciation et l'historien critique de Jésus voit dans cet accord parfait une contradiction !

Strauss trouve aussi une contradiction dans ce fait que saint Matthieu est nommé Lévi par deux Évangélistes[1], dans l'histoire de sa vocation. Il devrait donc voir également une contradiction dans le double nom de Simon Pierre. Il est obligé d'en convenir : « On est assez généralement d'accord que les trois synoptiques ne racontent qu'un seul et même événement » et « cette différence des noms est plus que balancée par les autres ressemblances ; » mais il n'en conclut pas moins : « [Marc et Luc] ne regardent pas Matthieu comme le même que Lévi que Jésus enleva à son bureau de péage. » Pourquoi? Parce qu'ils « ne disent pas... que Lévi eut été le nom antérieur ou le nom propre de Matthieu[2]. » Quelle logique!

La divergence paraît plus réelle dans l'histoire des demoniaques de Gadara[3]. « Marc et Luc n'en nomment qu'un seul,... Matthieu en nomme deux[4]. » Cela est vrai, mais il n'en résulte point que saint Matthieu se trompe. La règle qu'il faut suivre pour expliquer les récits divergents, c'est que le plus circonstancié et le plus précis doit être pris à la lettre[5], tandis que les autres récits doivent être entendus d'une manière générale. Dans le cas présent, deux démoniaques sortirent des tombeaux, qui,

[1] Matth., IX, 9 ; Marc, II, 14 ; Luc, V, 27. Voir plus haut, p. 273
[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 538, 539.
[3] Matth., VIII, 28 ; Marc, V, 2 ; Luc, VIII, 27.
[4] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 30.
[5] Voir plus haut, p. 351.

dans ces pays servent souvent d'habitation à des familles entières; saint Matthieu les mentionne tous les deux; saint Marc et saint Luc sont moins précis et ne parlent que de celui dont la guérison est la plus importante.

Les mêmes observations s'appliquent à beaucoup d'autres exemples analogues, et en particulier à l'objection faite par l'auteur allemand de la *Vie de Jésus* au sujet du nombre des anges présents au tombeau du Seigneur. « D'après Luc[1], dit Strauss, [les saintes femmes] aperçoivent debout auprès d'elles deux hommes avec des vêtements rayonnants, qui leur annoncent sa résurrection. Selon Marc[2],... elles n'aperçoivent qu'un jeune homme en habit blanc, non pas debout, mais assis à la droite qui leur apprend la même nouvelle[3]. » Saint Marc ne parle que de l'ange principal. Un vêtement rayonnant peut être blanc. Les anges assis se lèvent, quand les saintes femmes arrivent[4].

Autre prétendue contradiction. « D'après un narrateur, Jean-Baptiste, nous dit encore Strauss, reconnaît Jésus comme le Messie destiné à souffrir; suivant l'autre, il est surpris de son état souffrant[5]. » Mais nous aussi, nous reconnaissons Jésus comme le Messie et nous sommes cependant surpris qu'il ait voulu souffrir comme il a souffert.

L'historien critique de Jésus voit également une con-

[1] Luc, XXIV, 4.
[2] Marc, XVI, 5.
[3] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 576.
[4] Δύο ἄνδρες ἐπέστησαν αὐταῖς, dit S. Luc, XXIV, 4.
[5] Voir plus haut, p. 358.

tradiction dans l'histoire de la vocation des Apôtres. « D'après un récit, c'est sur les bords du lac de Galilée que Jésus a fait quitter les filets à ses premiers disciples pour le suivre ; d'après un autre récit, il les a gagnés à sa doctrine en Judée et lorsqu'il se rendait en Galilée[1]. » L'un et l'autre sont vrais. Le Sauveur les avait appelés déjà en Judée, et il leur fit quitter plus tard leurs filets en Galilée pour demeurer avec lui et le suivre dans ses courses apostoliques. Aujourd'hui, parmi nous, on appelle d'abord les jeunes gens au service militaire, on les proclame soldats au conseil de revision et on ne les incorpore effectivement que quelques mois plus tard.

Strauss déclare enfin suspects les événements semblables qui se sont produits deux fois, les discours qui ont été répétés en diverses circonstances, les faits qui sont omis par une partie des évangélistes et ne sont mentionnés que dans un seul. Il n'y a pourtant rien d'extraordinaire que le même homme produise plusieurs actes semblables : un sculpteur peut traiter deux fois le même sujet, un peintre peindre deux fois le même tableau, un professeur répéter la même leçon à deux classes d'élèves différents, un prédicateur prêcher le même discours à deux auditoires distincts, un thaumaturge guérir successivement des personnes atteintes de la même maladie : cela est évident. Quant au silence, Strauss a raison de dire que « un tel argument n'a aucune valeur » par lui-même. Il ajoute que « il en a beaucoup, quand on peut prouver que le second narrateur aurait parlé de la chose, s'il l'avait sue, et l'aurait sue,

[1] Voir plus haut, p. 358.

si elle était arrivée[1]; » mais il ne prouve pas que cette règle trouve son application dans les récits des Évangélistes.

On voit, par tous les exemples que nous venons d'examiner, que les divergences des Évangiles ne sont en aucune manière des contradictions. Il en est de même de toutes les autres antinomies que les rationalistes prétendent découvrir dans les quatre récits de la vie de Notre-Seigneur. Ils diffèrent dans les détails, comme cela était inévitable, parce qu'ils ne se copiaient pas les uns les autres et se proposaient un but différent, mais ils ne se contredisent point. De plus, — et c'est là le dernier point qu'il est très important de remarquer —, ils s'accordent merveilleusement entre eux pour le fond et dans l'ensemble. Alors même qu'on retrancherait du Nouveau Testament tous les passages divergents, attaqués par la critique rationaliste, la figure sacrée du Sauveur n'en resterait pas moins la même, une figure divine et digne de nos adorations. Rien n'est plus juste que les observations suivantes de Lacordaire :

Dès le premier regard, la multiplicité des Évangélistes est frappante, non seulement à cause du frontispice, qui porte des noms différents, mais par le reflet de leur nature personnelle en chacun des Évangiles. On voit, on sent que saint Matthieu, saint Marc, saint Luc, saint Jean, sont des âmes diverses, et qu'ils burinent chacun de leur côté la figure de leur maître bien-aimé, sans prendre le moindre souci de ce que fait leur voisin, ni même de ce que demande la suite de la chronologie. De là un choix arbitraire de fragments, un

[1] Voir plus haut, p. 358. Voir aussi ce que nous avons dit, p. 351.

défaut de liaison, des contradictions apparentes, des détails omis dans celui-ci et rapportés dans celui-là, une multitude de variétés dont on ne se rend aucune raison. Cela est vrai. Et pourtant c'est bien dans les quatre Évangélistes la même figure du Christ, la même sublimité, la même tendresse, la même force, la même parole, le même accent, la même singularité suprême de physionomie. Ouvrez saint Matthieu le publicain, ou saint Jean le jeune homme vierge et contemplatif; choisissez telle phrase que vous voudrez dans l'un et dans l'autre, aussi différente par l'expression que par le sujet, et prononcez-la devant dix mille hommes assemblés, tous lèveront la tête, ils ont reconnu Jésus-Christ. Et plus on montrera le désaccord extérieur des Évangélistes, plus cet accord intime d'où ressort l'unité morale du Christ deviendra une preuve de leur fidélité. S'ils rendent unanimement si bien la figure inimitable de Jésus-Christ, c'est qu'il est devant eux; ils le voient tel qu'il fut et tel qu'ils n'ont pu l'oublier. Ils le voient avec leurs sens, avec leur cœur, avec l'exactitude d'un amour qui va donner son sang: ils sont à la fois témoins, peintres et martyrs. Cette pose de Dieu devant l'homme ne s'est vue qu'une fois, et c'est pourquoi il n'y a qu'un Évangile, bien qu'il y ait quatre Évangélistes[1]... Par un prodige aussi admirable que lui-même, quatre hommes l'ont écrit sous l'inspiration de Celui qui l'avait parlé, et, malgré la différence personnelle de leur caractère et de leur génie, on retrouve en tous quatre le même naturel sublime et simple, le même accent, la même vérité, le même amour et le même Dieu. C'est toujours l'Évangile, parce que c'est toujours Jésus-Christ[2].

[1] H. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, conf. XLIII, *Œuvres*, 1877, t. IV, p. 208-209.

[2] H. Lacordaire, *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, lettre II, dans ses *Œuvres*, Paris, 1877, t. IX, p. 302.

ARTICLE II.

LA DOUBLE GÉNÉALOGIE DE NOTRE-SEIGNEUR DANS LES ÉVANGILES.

Parmi les divergences des Évangiles, il en est une qui est célèbre entre toutes et dont il est à propos de dire quelques mots séparément, c'est celle des deux généalogies de Jésus, qu'on lit dans saint Matthieu et dans saint Luc. Les plus anciens auteurs ecclésiastiques s'en sont occupés; les incrédules contemporains en triomphent. Les premiers expliquaient la différence des deux tables généalogiques; les seconds les déclarent inconciliables. « Si l'on réfléchit, dit Strauss, aux difficultés insurmontables dans lesquelles tous [les] essais de conciliation s'embarrassent inévitablement, on désespérera, avec les commentateurs dont l'esprit est plus libre, de la possibilité d'établir la concorde entre les deux généalogies, et il faudra en reconnaître la contradiction réciproque[1]. » Voici, d'après ce critique incrédule, en quoi consiste le désaccord :

De David à Joseph, Luc compte quarante et une générations, et Matthieu seulement vingt-six. Mais la principale difficulté est que Luc donne à Jésus, pour ancêtres, des individus tout autres pour la plupart que ceux que Matthieu lui donne. Ce n'est pas qu'ils ne s'accordent pour ramener la descendance de Jésus par Joseph à David et à Abraham; ce

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 163-164.

n'est pas qu'ils ne s'accordent aussi dans les générations d'Abraham jusqu'à David, et plus tard dans les deux noms de Salathiel et Zorobabel; mais le point véritablement désespéré, c'est que, de David au père nourricier de Jésus, des noms tout à fait différents, à part deux noms du milieu, se trouvent dans Luc et dans Matthieu. D'après Matthieu, le père de Joseph s'appelait Jacob; d'après Luc, Éli. D'après Matthieu, le fils de David, par lequel Joseph descendait de ce roi, était Salomon; d'après Luc, Nathan. De là, l'arbre généalogique de Matthieu descend par la ligne royale connue, celui de Luc par une ligne collatérale inconnue. Ces deux lignes ne concourent que dans Salathiel et Zorobabel, de telle sorte cependant qu'aussitôt elles diffèrent sur le père de Salathiel et sur le fils de Zorobabel[1].

Telle est la difficulté, telle est la discordance. C'est là, conclut Strauss, « une contradiction complète[2]. » Mais non seulement les incrédules prétendent que les deux généalogies des Évangiles se contredisent, plusieurs d'entre eux soutiennent encore que l'une et l'autre sont des pièces fabriquées et fausses. C'est ce que, à l'exemple de Strauss, affirme M. Renan :

L'inexactitude et les contradictions des généalogies portent à croire qu'elles furent le résultat d'un travail populaire s'opérant sur divers points[3]... La généalogie que nous lisons dans l'Évangile dit selon saint Matthieu n'est sûrement pas l'ouvrage de l'auteur de cet Évangile. Il l'a prise dans un document antérieur... Le tour de la généalogie de Matthieu

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 153-154.
[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 154.
[3] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 249.

est hébraïque ; les transcriptions des noms propres ne sont pas celles des Septante[1]... Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce travail des généalogies ne fut pas exécuté avec beaucoup d'unité ni d'autorité ; car deux systèmes tout à fait discordants pour rattacher Joseph aux derniers personnages connus de la lignée davidique sont parvenus jusqu'à nous. Il n'est pas impossible que le nom du père et du grand-père de Joseph fussent connus[2]. A cela près, de Zorobabel à Joseph, tout a été fabriqué. Comme depuis la captivité, les écrits bibliques ne fournissent plus de chronologie, l'auteur croit l'espace plus court qu'il n'est en réalité et y met trop peu d'échelons. Luc en met davantage. En général, la généalogie de Luc est la plus étudiée. Il semble qu'on y cherche à corriger celle de Matthieu d'après des vues réfléchies[3].

Toutes les affirmations de M. Renan, tous ces « il semble » ne sont que de pures hypothèses qui ne reposent sur rien, si ce n'est sur le besoin de prendre l'Évangile en défaut. Alors même que l'on admettrait que les deux généalogies ne peuvent se concilier entre elles, en bonne logique, il s'ensuivrait seulement que l'une d'entre elles n'est pas exacte, non que les deux soient fausses. L'unique chose vraie dans les observations des critiques, c'est qu'il y a des lacunes dans les listes évangéliques, mais ce n'est là ni une découverte, — on a remarqué de tout temps ces omissions, — ni un argument contre leur au-

[1] « Βοές, et non Βοόζ. »

[2] « Cela est peu probable cependant ; car, dans Luc, la divergence commence au père même de Joseph. »

[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 186-187. Cf. S. Davidson, *Introduction to the New Testament*, t. I, p. 451-454.

thenticité ou leur crédibilité, car les historiens hébreux ne se croyaient nullement obligés de donner dans leurs catalogues tous les noms sans exception[1].

Les incrédules s'efforcent de nier le caractère historique des généalogies évangéliques, en disant, comme le fait Strauss, « qu'il est très invraisemblable qu'après les perturbations de l'Exil et des temps qui suivirent, l'obscure famille de Joseph eût conservé des généalogies qui remontassent si haut[2]. » Le critique incrédule n'ose pas dire que c'est impossible, mais il tire la même conclusion que s'il avait établi l'impossibilité. Pour faire croire que c'est invraisemblable, il traite d'obscure la famille de Joseph qui descendait des rois de Juda! Elle était déchue sans doute de son antique grandeur, elle n'en devait pas moins tenir à garder ses titres de noblesse : toute l'histoire biblique nous montre avec quelle exactitude les Juifs conservaient leurs généalogies. Après la captivité, dès le retour en Judée, Zorobabel s'occupe des généalogies[3]. Néhémie fait de même[4]. Les livres de Tobie, de Judith, d'Esther, des Machabées, nous fournissent aussi la preuve du soin avec lequel chaque famille gardait ses tables généalogiques[5]. L'histoire du dénombrement qui eut lieu en Judée à l'époque de la naissance de Jésus, ce qui nous est dit de Zacharie, d'Élisabeth sa femme,

[1] Voir ce qui a été dit t. [illegible], p. 472-473.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 164.

[3] I Par., IX; II Esd., XI; cf. I Par., III, 19; II Esd., [illegible], 5; XII.

[4] II Esd., VII, 5; XII, 26; cf. I Esd., [illegible]; II Esd., [illegible]; XII, 22; I Par., III, 21-24.

[5] Tob., I, 1; Judith, VIII, 1; I Mac., II, 1-5; VIII, 17; XIV, 29.

d'Anne fille de Phanuel, sont autant de preuves du même fait[1]. En dehors des témoignages du Nouveau Testament, Josèphe, en tête de sa *Vie,* fait connaître de qui il descendait, et termine en disant : « J'ai ainsi retracé ma généalogie comme je l'ai trouvée marquée dans les tables publiques[2]. »

Les deux listes évangéliques ont donc pu être puisées dans des documents authentiques. Il est vrai qu'elles diffèrent l'une de l'autre, mais elles ne sont nullement inconciliables. On ne peut assurer avec une entière certitude quelle est la véritable solution de la difficulté, parce que, comme pour tant d'autres faits de l'antiquité, les documents nous font défaut, cependant, pour tout homme sans parti pris, les explications qu'ont données déjà les Pères de l'Église suffisent pour rendre compte de la diversité des deux documents, dans deux historiens qui se montrent d'ailleurs bien renseignés et dignes de foi. Ces explications se ramènent à deux principales. Voici la première :

Comment se peut-il que Joseph soit en même temps fils de Jacob et fils d'Éli, qu'il descende en même temps de David par Salomon et les rois [comme le dit saint Matthieu], et par Nathan et une branche qui n'a jamais régné [comme le dit saint Luc]? La réponse semble... assez facile. Si nous avions deux généalogies du second Africain, l'une pourrait nous donner la série des Scipions, l'autre celle des Émiliens; elles ne laisseraient pas d'être toutes les deux historiques :

[1] Luc, I, 5; II, 36.
[2] Josèphe, *Vita*, I. Cf. *Cont. Apion.*, I, 7.

le rédacteur de l'une serait parti du père naturel, le rédacteur de l'autre, du père adoptif des héros. C'est ainsi que saint Augustin [1] avait déjà eu l'idée de prendre le Jacob de Matthieu pour le père naturel, l'Éli de Luc pour le père adoptif de Joseph. Et comme afin de prévenir l'extinction des familles, la loi mosaïque prescrivait que, si un mari venait à mourir sans enfants, mais en laissant un frère, la veuve épousât ce frère, et que le premier fils de la veuve et du frère fût inscrit au compte du mort [2], un devancier d'Augustin, Jules Africain [3] avait cru concilier la divergence des deux généalogies en supposant que la mère de Joseph mariée d'abord à Éli, dont elle n'avait point eu de fils, avait épousé ensuite, après la mort d'Éli, le frère de celui-ci, Jacob, à qui elle aurait donné Joseph. D'où il suivrait que Matthieu aurait raison de dire que Jacob avait engendré Joseph dont il était le père naturel, et que Luc n'aurait point tort d'appeler Joseph fils d'Éli, puisque Joseph, en vertu de la loi, avait dû être inscrit sous le nom d'Éli [4].

Celui qui parle de la sorte et expose ainsi cette explication, c'est Strauss lui-même, dans sa *Nouvelle Vie de Jésus*. Il n'a garde de l'admettre, cela va sans dire; de parti pris, il n'accepte rien de ce qui est en faveur des Évangiles et les plus mauvais prétextes lui sont bons pour essayer de mettre en défaut les écrivains sacrés. Mais, malgré qu'il en ait, il est obligé de convenir

[1] S. Augustin, *De consensu Evangelistarum,* II, III, 5-7, t. XXXIV, col. 1072-1074.

[2] Deut., XXV, 5 et suiv.

[3] Jules Africain, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 7, t. XX, col. 89. Cf. S. Augustin, dans ses *Rétractations*, II, VII, 2, t. XXXII, col. 633.

[4] D. Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus,* t. II, p. 14-15.

qu'elle peut être admise. « C'est bien ingénieux, mais non impossible[1], » dit-il. Voici maintenant l'exposé de la seconde explication, faite aussi par Strauss :

On crut, dans ces derniers temps, pouvoir résoudre la difficulté d'une façon beaucoup plus simple : on prétendit que nous avons, dans l'un des évangélistes, la généalogie de Joseph et dans l'autre celle de Marie, et qu'en conséquence la divergence des deux généalogies n'est pas une contradiction[2]... L'opinion que Marie appartenait aussi à la race de David est déjà ancienne... L'opinion qui ne tarda pas à prévaloir fut que Marie descendait de David. Plusieurs apocryphes s'expriment dans ce sens[3]; il en est de même de Justin martyr, qui dit que la Vierge a été de la race de David, de Jacob, d'Isaac et d'Abraham, phrase d'après laquelle on pourrait même croire qu'il a rapporté à Marie un de nos tableaux généalogiques, qui remontent également par David jusqu'à Abraham[4]... La généalogie dans Luc, III, 23, voudrait dire : ou Jésus était, conformément à l'opinion commune, fils de Joseph, qui lui-même, était beau-fils d'Éli, père de Marie[5], ou bien Jésus était, comme on le croyait,

[1] D. Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus,* t. II, p. 15.

[2] « Par exemple, Spanheim, *Dubia evangelica,* P. I, p. 13 et suiv. Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinöl, Olshausen, maintenant Hoffmann, etc. »

[3] « Dans le Protévangile de Jacques, c. I et suiv., etc., X, édit. Thilo, et dans l'Évangile de la Nativité de Marie, Joachim et Anna, de la race de David, sont dits les auteurs de Marie. »

[4] « *Dial. cum Tryph.,* 43, 100. Paris, 1742. »

[5] « Ainsi, s'explique, entre autres, Paulus, sur ce passage. Les Juifs aussi, en supposant qu'une Marie, fille d'Éli, est tourmentée dans l'autre monde (Voir Lightfoot, l. c.), paraissent avoir pris, pour l'arbre généalogique de Marie, celui qui dans Luc parle d'Éli. »

fils de Joseph, et par Marie petit-fils d'Eli...[1] On ne peut nier... que le génitif dans Luc, étant un cas de dépendance, ne soit susceptible de signifier tout rapport de parenté et par conséquent celui de gendre ou de petit-fils[2].

Cette seconde explication peut être également vraie. Toutefois la première nous paraît préférable, parce que c'est l'explication traditionnelle, celle qu'ont donnée les anciens; elle était fondée sur les usages juifs, et les chrétiens d'origine païenne auraient difficilement imaginé d'eux-mêmes une pareille solution; aussi Jules Africain nous apprend-il qu'on la tenait des *Desposyni* ou parents du Sauveur, ce qui lui fait dire : « Elle n'est point destituée de preuves et ce n'est pas une fiction[3]. » Saint Matthieu, écrivant pour les Juifs, a très probablement reproduit, comme l'assure Grotius[4], la généalogie légale de Joseph, héritier légitime du trône de David. Saint Luc, écrivant pour les Gentils, a inséré dans son Évangile la généalogie véritable de l'époux de Marie. On peut admettre également, avec un certain nombre d'interprètes[5], que la Sainte Vierge était cousine de saint Joseph et que, si les tables des Évangiles ne nous don-

[1] « Par exemple, Ligtfoot, *Horæ*, p. 750; Osiander, p. 86. »
[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, p. 158-160.
[3] Jules Africain, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 7, t. XX, col. 95-97.
[4] Grotius, *Annotationes in libros Evangeliorum*, in Luc., III, 13, Amsterdam, 1641, p. 651.
[5] « Quærat diligens lector et dicat : Cum Joseph non sit pater Domini Salvatoris, quid pertinet ad Dominum generationis ordo deductus usque ad Joseph? Cui respondebimus : ... Ex una tribu fuisse Joseph et Mariam, unde ex Lege eam accipere cogebatur ut propinquam. » S. Jérôme, *In Matth.*, I, 18, t. XXVI, col. 24. —

nent pas formellement sa généalogie, elles nous la donnent cependant de fait, car elle était aussi, comme son époux, de la tribu de Juda et de la race de David [1].

« Quod vero Joseph potius quam Mariæ nativitas recensetur, nihil refert; eadem enim est totius tribus atque una cognatio. » S. Hilaire, *In Matth.*, I, 1, t. IX, col. 919.

[1] Cf. Luc, I, 27; II, 4. Voir A.-C. Hervey, *Genealogies of our Lord Jesus Christ*, in-8°, Cambridge, 1853. — Strauss fait, de plus, contre les deux généalogies, une objection qui n'a aucune portée. « De David à Joseph, Luc compte quarante et une générations, et Matthieu seulement vingt-six, » dit-il (Voir plus haut, p. 366). Il est certain que dans un intervalle d'environ mille ans qui s'écoula de David à Jésus-Christ, le nombre des générations dans deux branches collatérales peut être sensiblement différent. De plus, on ne doit pas oublier que saint Matthieu a omis à dessein certains noms avant la captivité et qu'il a pu faire de même après la captivité, pour avoir trois groupes de quatorze membres chacun. Voir t. III, p. 476-477.

SECTION III.

LES MIRACLES DES ÉVANGILES.

Notre-Seigneur, pendant sa vie mortelle, a opéré de nombreux miracles, qui nous sont racontés dans les Évangiles. Comme la critique rationaliste rejette le surnaturel, elle refuse *a priori* de les admettre. Strauss pose ce principe dans l'Introduction de sa *Vie de Jésus :*

Un récit n'est pas historique, ce qui est raconté n'est pas arrivé de la manière qu'on le raconte, quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements. La première de ces lois, conforme aussi bien à de justes idées philosophiques qu'à toute expérience digne de foi, c'est que la cause absolue n'intervient jamais, par des actes exceptionnels, dans l'enchaînement des causes secondes, et qu'elle ne se manifeste que par la production de la trame infinie des causes finies et de leurs actions réciproques. Par conséquent, toutes les fois qu'un récit nous rapporte un phénomène ou un événement, en exprimant d'une manière formelle ou en donnant à entendre que le phénomène a été produit immédiatement par Dieu même, — voix célestes, apparitions divines, etc., — ou par des individus humains qui tiennent de lui un pouvoir surnaturel, — miracles, prophéties, — nous ne pouvons y

reconnaître une relation historique. Et comme l'intervention d'êtres appartenant à un monde spirituel supérieur, ou repose sur des narrations sans garantie, ou est inconciliable avec de justes idées, il est impossible d'accepter comme de l'histoire ce qui est raconté des apparitions et des actes d'anges ou de démons[1].

Ainsi que nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage[2], l'existence des miracles particuliers ne saurait être discutée ici en détail, parce que les rationalistes les rejettent pour des raisons philosophiques et non pour des raisons de critique. Ils prétendent que Dieu, — si toutefois ils admettent son existence, — ne peut produire aucun effet qui soit en dehors des lois générales; nous avons montré, au contraire, que Dieu est libre dans ses actes et que par conséquent il peut modifier, quand il lui plaît, le cours ordinaire de la nature et faire des exceptions aux lois qu'il a posées lui-même. Les miracles sont donc possibles et dès lors qu'ils sont constatés dans des livres authentiques et dignes de foi comme les Évangiles, nous n'avons aucun motif de les rejeter.

C'est la seule réponse qui doive être faite aux objections de Strauss et de ses émules. Mais il y a, dans les récits évangéliques, une catégorie de miracles qu'il est nécessaire d'examiner à part, parce qu'elle est considérée aujourd'hui, par une certaine classe de savants, comme ayant usurpé à tort le nom de miracles : c'est la guérison des possédés du démon.

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. I, p. 110.
[2] Voir t. I, p. 66 et suiv.

CHAPITRE PREMIER.

ATTAQUES DES INCRÉDULES CONTRE LES POSSESSIONS DÉMONIAQUES.

Il est souvent question de possédés dans les trois premiers Évangiles : saint Matthieu, saint Marc et saint Luc nous racontent que le Sauveur a guéri un grand nombre de ces malheureux. Aujourd'hui [1], la réalité et même la possibilité des possessions démoniaques sont niées en principe par les rationalistes et, au dire de certains médecins incrédules, les malades que l'Évangile appelle démoniaques et possédés n'étaient que des névropathes. Les détails que nous lisons dans le Nouveau Testament suffisent, disent-ils, pour établir que ces prétendues possessions étaient simplement la folie ou la paralysie. Or ces maladies peuvent être guéries par l'exaltation de l'imagination, car il est constaté par des expériences nombreuses et concluantes que l'imagination guérit quelquefois les névropathes, lorsqu'ils s'exaltent de manière à donner à leurs nerfs une secousse vive et soudaine. Voici ce que dit un docteur de cette école :

[1] Nous avons vu au t. II, p. 159, que Thomas Chubb avait nié les possessions démoniaques. Voir aussi *ibid.*, p. 397-398.

Aujourd'hui la science... a vu que toutes ces prétendues possessions démoniaques étaient toujours accompagnées de tremblements, de convulsions, de raideurs tétaniques, de troubles dans les sens, de perversion de la sensibilité, de paralysie; que tous les traits de ce tableau étaient du domaine du médecin. Ces démons et ces esprits qui ne pouvaient intervenir que par l'intermédiaire des nerfs, sont devenus de simples maladies nerveuses, et l'école de la Salpêtrière, dirigée avec tant de talent par M. Charcot, a montré que cette maladie spéciale était l'hystéro-épilepsie, observée de nos jours [1].

Un philosophe, M. Paul Janet, dit à son tour :

La paralysie spontanée, lorsqu'elle est purement nerveuse, peut se guérir par voie de suggestion. Il est à ma connaissance personnelle qu'une jeune fille de quatorze ans, atteinte de paralysie depuis plus d'un mois, a été guérie en un instant par le docteur Charcot à l'aide d'une intimation soudaine. Il la fit sortir de force du lit, où elle était immobile, et l'ayant placée sur ses pieds, il lui dit : *Marchez!* et elle marcha. C'est un exemple de guérison miraculeuse, qui en explique beaucoup d'autres [2].

M. de Rochas, après avoir rapporté ce fait dans une étude sur *L'état de crédulité,* ajoute : « Comparer avec l'Évangile, » et il cite le passage de saint Marc [3] qui ra-

[1] G. Daremberg, *L'œuvre médicale de M. Littré*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er août 1882, p. 663.

[2] P. Janet, *De la suggestion dans l'état d'hypnotisme*, dans la *Revue politique et littéraire*, 2 août 1884, p. 131.

[3] Marc, v, 39-42.

conte la résurrection de la fille de Jaïre[1]. La ressemblance entre les faits évangéliques et les faits observés à la Salpêtrière a paru si complète qu'une espèce de contorsion observée dans les attaques d'hystérie a été appelée par M. Charcot « démoniaque[2]. »

Nous allons examiner ce que l'on doit penser de ces rapprochements. Voyons d'abord ce que l'Écriture nous apprend sur les démons et les possessions ; nous comparerons ensuite les possédés des Évangiles aux malades étudiés de nos jours par les médecins de la Salpêtrière.

[1] A. de Rochas, *L'état de crédulité*, dans la *Revue scientifique*, 12 février 1887, p. 213.

[2] P. Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*, 2e édit., grand in-8°, Paris, 1885, p. 195.

CHAPITRE II.

LE DÉMON DANS L'ÉCRITURE.

L'Ancien comme le Nouveau Testament nous enseigne qu'il existe des esprits mauvais, endurcis dans le mal, voulant le mal des hommes et les portant au mal. Ces esprits pervers reçoivent deux noms différents, celui de « démons » et celui de « diables; » seulement ce dernier nom, dans l'Écriture, n'est jamais donné qu'au chef des anges déchus.

Le mot « démon » paraît signifier « connaissant » ou « divisant. » Les écrivains sacrés l'ont emprunté aux écrivains profanes, mais en y attachant un sens plus précis et plus déterminé. Dans Homère, démon est à peu près synonyme de dieu : le vieux poète emploie indifféremment les deux expressions[1]. Il n'en est plus ainsi dans Hésiode : le chantre des *Jours* distingue les dieux des démons; ces derniers sont les âmes des hommes qui ont vécu pendant l'âge d'or, des génies bienfaisants[2]. Cependant, comme on le voit, ni dans l'un ni dans l'autre, le nom de démon n'est pris en

[1] Homère, *Iliade*, XIX, 188; XVII, 98; III, 420, etc.
[2] Hésiode, *Opera et dies*, 121-122, édit. Didot, p. 33.

mauvaise part. Le juif Philon l'emploie pour désigner les anges, soit bons, soit méchants. Josèphe, au contraire, s'en sert dans le même sens que les Évangélistes[1]. Cette transition du génie bienveillant au génie malfaisant s'était opérée en grande partie chez les païens mêmes. Le *daimôn* des tragiques grecs est souvent un génie malfaisant, le mauvais génie d'une famille, comme celui de la famille d'Agamemnon, par exemple. L'homme dominé par une passion furieuse, qui le précipite dans le crime et dans l'infortune, est représenté comme sous le pouvoir d'un *daimôn*.

De l'antique mot *daimôn*, les Hellènes avaient formé à une époque plus récente l'adjectif neutre *daimonion*[2], employé substantivement et signifiant quelque chose de plus vague que *daimôn*. Platon s'en sert, dans le *Banquet*, pour désigner ces êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes, « messagers du premier auprès des seconds[3]. » Il n'est personne qui n'ait entendu parler du *daimonion* de Socrate[4]. On a beaucoup discuté sur la nature de ce dernier, mais sans parvenir à se mettre d'accord[5]. Le philosophe appelait-il ainsi un être personnel ou bien une sorte d'oracle intérieur qui l'avertis-

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 5 : *Bell. jud.*, VII, LXI, 3. — Cf. Fr. Delitzsch, *Biblical Psychology*, trad. anglaise, part. IV, n° 16, p. 349.

[2] Δαίμων ; τὸ δαιμόνιον.

[3] Platon, *Symp.*, XXIII, édit. Didot, t. I, p. 681.

[4] Voir là-dessus, *Thesaurus græcus*, édit. Didot, *sub voce*.

[5] M. V. Duruy y voit simplement « les révélations inconscientes d'un sens moral développé. » *Histoire des Grecs*, t. II, 1888, p. 658. Voir *ibid.*, une médaille de Thyatire représentant l'Agathodémon

sait de ce qu'il devait faire et aux ordres duquel il obéissait? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est que l'illustre Athénien fut pour ce motif accusé d'introduire le culte de nouveaux *daimonia,* non reconnus par la République. Il est également certain que le démon de Socrate était bienfaisant.



153. — L'Agathodémon. Musée central d'Athènes.

Telles étaient les significations diverses attachées au mot démon, quand les Septante entreprirent la traduction grecque de l'Ancien Testament. Ils ne l'employèrent jamais pour désigner le vrai Dieu, mais ils s'en servirent trois fois pour nommer ou qualifier les faux dieux ou les idoles, une fois dans le Deutéronome et deux fois dans

(serpent). Nous donnons ici, Figure 153, un bas-relief antique représentant une offrande à l'ΑΓΑΘΟΣ ΔΑΙΜΩΝ, « le bon démon, » comme on le voit par l'inscription. Il est figuré debout, barbu, et tenant dans ses mains une corne d'abondance. A droite est la Bonne Fortune. Au milieu, une divinité inconnue.

les Psaumes[1]. Dans le Deutéronome et dans le Psaume cv, le mot hébreu correspondant est *šedîm,* dont la signification primitive paraît être celle de « maîtres, » et par lequel les rabbins entendent les démons, pris dans le sens que nous donnons nous-mêmes à ce terme. Dans le Psaume xcv, le mot de l'original hébreu est *'élilîm,* « les vains, » c'est-à-dire les idoles. Les Septante ont aussi traduit par « démon » dans le prophète Isaïe le nom de *gad,* la « fortune » divinisée[2], et le nom des *śe'îrîm,* par les « velus, » les chevreuils[3]. Enfin au psaume *Qui habitat in adjutorio Altissimi*[4]*,* les traducteurs grecs ont transformé le verbe « dévaster » en nom d'agent et l'ont rendu par « démon du midi. » Dans tous ces passages, les interprètes juifs ont appelé démon ce qu'ils considéraient comme des idoles ou des faux dieux.

L'étude du grec des Septante a une importance très grande pour l'intelligence du texte original du Nouveau Testament, parce que leur langue est celle des Juifs hellénistes, et par conséquent celle des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, de même que celle des Apôtres dans le Nouveau. Les traducteurs des livres protocanoniques avaient appelé les faux dieux démons; les traducteurs ou les auteurs des livres deutérocanoniques reçurent d'eux cette appellation et la prirent en mauvaise part, en l'appliquant non seulement aux faux

[1] Deut., xxxii, 17; Ps. cv, 37; xcv, 5. Cf. Ps. xcv, 5 et Baruch, iv, 7; I Cor., x, 20.

[2] Is., lxv, 11.

[3] Is., xiii, 21. La Vulgate traduit : *pilosi.*

[4] Ps. xc, 6.

dieux, mais en général aux anges déchus. C'est avec la signification que nous lui donnons aujourd'hui que l'expression de démon est employée dans Tobie et dans Baruch [1]; toutefois le livre de Tobie en détermine la nature dans plusieurs passages en ajoutant l'épithète de « mauvais [2]. » Pour les écrivains du Nouveau Testament, démon, tout court, veut dire esprit mauvais [3]. Ils le représentent comme un pur esprit, primitivement bon et de même nature que les bons anges, mais révolté contre Dieu, soumis à un chef que le peuple appelle Béelzébub, comme l'ancien dieu d'Accaron, et qui n'est autre que Satan [4]. Il est à jamais endurci dans le mal, ennemi de l'homme comme de Dieu, et ne cherchant qu'à nous nuire, en portant notre âme au péché [5] et même en affligeant le corps par des maux physiques.

C'est cette tendance perverse du démon qui lui a fait donner l'autre nom par lequel il est désigné dans le langage chrétien, celui de diable, *diabolos*. Ce terme, qui signifie calomniateur, délateur et détracteur, et qui est toujours employé comme substantif commun dans les écrivains classiques de la Grèce, est devenu dans le Nouveau Testament une sorte de nom propre de l'esprit mauvais. Les Apôtres l'ont emprunté aux Septante. Dans leur version le mot *diabolos* traduit le nom de « Satan, » qu'on lit dans le texte hébreu du livre de Job.

[1] Tob., VI, 17 ; VIII, 3 ; Baruch, IV, 35.
[2] Tob., III, 8, 17 ; VI, 7.
[3] Matth., X, 1 ; XII, 43, etc.
[4] Matth., XII, 24-27 ; cf. Luc, X, 17-18.
[5] I Tim., IV, 1.

des Paralipomènes et de Zacharie[1], pour désigner le chef des démons, l'auteur du mal, qui accuse les hommes et cherche à leur nuire auprès de Dieu. De là vient que ce nom, dans les Évangiles et dans les Épîtres, ne s'applique pas aux esprits mauvais en général, mais seulement à leur prince, appelé du reste aussi, en divers passages, de son nom hébreu de Satan ou « ennemi[2]. »

Le prince des démons et les démons eux-mêmes, étant des esprits mauvais et enclins au mal, ne cherchent depuis l'origine du monde, qu'à nuire aux hommes, comme des lions rugissants à la poursuite d'une proie[3]. Ils sont les ennemis de Dieu, mais comme ils ne peuvent l'attaquer directement lui-même, ils s'en prennent à ses créatures raisonnables, les hommes. C'est surtout à l'âme, la partie la plus précieuse de notre être, qu'ils s'efforcent de faire du mal; cependant ils tourmentent aussi quelquefois le corps et le cas était assez fréquent du temps de Notre-Seigneur.

[1] Job, I, II ; I Par., XXI, 1 ; Zach., III, 1-2. Voir aussi Sap., II, 24.
[2] Matth., IV, 10 ; Marc, III, 26 ; Luc, X, 18, etc.
[3] Gen., III ; Job, I et II ; Sap., II, 24 ; I Petr., V, 8.

CHAPITRE III.

DES POSSESSIONS DÉMONIAQUES.

Les victimes de la fureur du démon sont connues sous le nom de démoniaques ou de possédés du démon. Les Évangiles nous décrivent tout ce que ces malheureux avaient à souffrir. Le mot même de possédés indique qu'ils n'étaient plus leurs propres maîtres, mais qu'ils étaient tombés sous la puissance d'esprits malfaisants auxquels leurs corps servaient d'instruments et d'organes. Le Nouveau Testament du reste n'emploie pas le mot de possédés; le terme par lequel il désigne ceux dont le démon s'est emparé, a le même sens, mais en exprimant plus fortement encore, s'il est possible, leur assujettissement à l'esprit du mal, en qui ils semblent transformés, comme qui dirait, si le mot était reçu parmi nous, *endémônisés*[1]. Plus tard, dans la langue ecclésiastique des Grecs, on appela les démoniaques « énergumènes[2]; » cependant les mots de possédé du démon ou, par ellipse, possédé, tout court, et de posses-

[1] Δαιμονιζόμενοι, δαιμονισθέντες. On trouve aussi : Δαιμόνιον ἔχοντες. Josèphe emploie le mot de possédé en parlant de Saül, *Ant. jud.*, VI, XI, 2.

[2] Ἐνεργούμενοι.

sion, devinrent la dénomination ordinaire chez les chrétiens. La langue arabe désigne aussi le démoniaque sous le nom de possédé, *maskûm, malbûs, m'amûr,* sous-entendu, *li-l-djinn,* possédé par un *djinn* (génie) ou un démon. Il est à remarquer que le Talmud n'a aucun terme pour signifier, soit le possédé, soit la possession : il parle du mauvais esprit qui maltraite l'homme, mais il ne dit jamais qu'il entre en lui et qu'il en prend possession. Le Nouveau Testament, au contraire, nous représente le démon comme le maître de celui dont il s'est emparé et en qui il habite. Les paroles qui sortent de la bouche des possédés sont ainsi, non leurs propres paroles, mais celles des mauvais esprits ; leur force est souvent par suite une force extraordinaire et surhumaine.

Cependant la possession, ou les effets de la possession, tels que nous les font connaître les récits des Évangélistes n'étaient pas continus : l'infortuné démoniaque redevenait par intervalles maître de lui-même ; l'esprit qui le tourmentait lui laissait quelques moments de répit ; mais bientôt il sentait de nouveau tout le poids du joug ; son intelligence et sa volonté lui échappaient encore, et à la perte de la direction de ses facultés se joignaient des maux physiques de tout genre : presque toujours la possession est accompagnée d'infirmités, cécité[1], mutisme[2], ou de maladies corporelles, principalement de maladies nerveuses, folie[3], épilepsie[4].

[1] Matth., XII, 22.
[2] Matth., IX, 32 ; XII, 22.
[3] Marc, I, 5. Cf. Joa., VII, 20 ; VIII, 48 ; X, 20 ; Matth., XI, 18.
[4] Marc, IX, 16-26.

C'est l'association de la maladie à cet état extraordinaire qui a fourni prétexte aux incrédules modernes de nier la vérité de la possession : ils ne veulent voir dans ceux que l'Évangile appelle démoniaques que de simples malades, atteints de folie, d'épilepsie, de mutisme, etc. Dans le langage du Nouveau Testament, disent-ils, « avoir un démon » est une manière de parler qui signifie simplement être fou[1]; il n'existe, dans les descriptions des cas de possession, aucun trait, aucun détail qui soit propre à caractériser un état spécifique et particulier; au contraire la médecine moderne y retrouve tous les symptômes mentionnés dans les maladies naturelles qu'elle étudie et qu'elle travaille à guérir : névroses, folies, hystérie, épilepsie[2]. Qui ne reconnaît, par exemple, un cas d'épilepsie ordinaire dans ce prétendu possédé que saint Matthieu et saint Marc nous représentent tombant tantôt dans l'eau et tantôt dans le feu, grinçant des dents et jetant l'écume par la bouche[3]? Comment pourrait-on méconnaître un fou furieux dans le soi-disant démoniaque de Gadara, qui habite dans les tombeaux, pousse des hurlements affreux, se meurtrit avec des pierres, brise les liens dont on veut l'enchaîner

[1] Joa., VII, 20; VIII, 48; X, 20.

[2] « In novo Testamento, dit L. Grimm, δαιμονιζόμενοι sunt homines gravioribus vel corporis vel animi morbis, ut paralysi, cæcitate, surditate, inopia facultatis loquendi, morbo comitiali, melancolia, insania afflicti. » *Clavis Novi Testamenti philologica*, 1862, p. 83. Cf. Id., *Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte*, p. 104; Winer, *Realwörterbuch*, 3e édit., t. I, p. 161-165.

[3] Matth., XVII, 14; Marc, IX, 17, 19, 21.

et est devenu l'effroi du pays[1]? Il en est de même de tous les autres cas de possession, disent les rationalistes.

On ne saurait douter que les possédés des Évangiles n'aient eu des maladies, dont les symptômes conviennent en général aux maladies connues et naturelles, d'après les descriptions mêmes que nous en font les trois synoptiques. Aussi un certain nombre de critiques protestants, même parmi ceux qui admettent le surnaturel, ont-ils cru de nos jours pouvoir nier la réalité des possessions. D'après eux, la crédibilité du récit évangélique n'a rien à souffrir de leur opinion, parce que, assurent-ils, si Notre-Seigneur et les Apôtres, en parlant des démoniaques, ont adopté le langage de leur temps, ils n'en ont pas accepté pour cela les préjugés et les erreurs. Lorsque Jésus-Christ parle de possédés du démon, il n'entend pas certifier qu'il y a des malades réellement possédés, mais, pour se faire comprendre de ceux à qui il parle, il emprunte le langage dont ils se servaient pour désigner certaines maladies extraordinaires, telles que la folie et l'épilepsie, qui, par leur caractère singulier, par leurs phénomènes étranges, ont toujours frappé l'imagination de la foule. Encore aujourd'hui, en Orient, un fou est considéré comme atteint d'un mal divin. Le Sauveur, en guérissant les malades, n'avait pas à discuter les idées fausses ou vraies de la multitude; il se conformait dans son langage à la manière de voir du peuple, afin d'en être compris.

Voilà l'explication donnée par les rationalistes miti-

[1] Marc, v, 3-5.

gés. Elle est inadmissible. On peut leur accorder sans doute que l'Écriture se sert quelquefois de locutions populaires, quoiqu'elles ne soient point vraies, prises à la rigueur de la lettre, parce que l'usage les a consacrées et que l'emploi en est ainsi suffisamment justifié. Nous en rencontrons divers exemples dans les Livres Saints, quand il s'agit de vérités scientifiques ou de choses indifférentes en matière religieuse, par exemple dans le célèbre miracle de Josué, lorsque le successeur de Moïse commanda au soleil, non à la terre, de s'arrêter[1]. Mais il n'est pas possible de considérer comme une locution populaire ce que Jésus-Christ et les Apôtres nous disent des possessions. Que le peuple, toujours porté à l'exagération, se soit imaginé voir quelquefois des possessions là où il n'y avait que des maladies ordinaires, assurément cela a pu arriver et nous n'avons pas à nous en occuper; mais que les malades du corps desquels le divin Maître a chassé les démons ne fussent pas réellement possédés, c'est inconciliable avec le langage des Évangiles.

Notre-Seigneur n'a pas parlé des possédés seulement devant la foule, il en a parlé aussi à ses disciples dans les instructions particulières qu'il leur a données et son langage est toujours tel qu'il suppose la réalité des possessions démoniaques[2]. Un de ses discours a tout entier pour thème la contradiction qui existerait entre Satan et les démons, ses satellites, si lui, Jésus, chassait les dé-

[1] Voir ce qui a été dit au t. IV, p. 461.

[2] Matth., XVII, 17-20; Luc, X, 17-20. Voir aussi Marc, V, 8; IX, 27-28; Matth., VIII, 29, etc.

mons du corps des possédés par la puissance du prince des démons[1]. Comment aurait-il pu faire ce raisonnement, s'il n'avait pas chassé véritablement les démons? Il ne parlait donc pas d'après les croyances vulgaires, mais d'après la vérité.

Notons d'ailleurs qu'il régnait sur ce sujet un préjugé populaire qui était erroné, et dont nous ne découvrons aucune trace dans le Nouveau Testament. Josèphe nous le fait connaître. Il consistait à expliquer la possession par l'entrée des âmes des méchants, non des démons, dans le corps des possédés; les méchants, après leur mort, venaient ainsi tourmenter les vivants[2]. Rien de semblable ne se lit dans les Évangiles.

Il faut donc admettre que les possédés étaient véritablement sous la puissance des démons. Leurs victimes, il est vrai, étaient souvent atteintes de maladies nerveuses ou autres, dont les symptômes étaient des symptômes ordinaires; mais malgré cette complication, il est aisé d'indiquer quelques caractères spécifiques de la possession. Les écrivains sacrés ne confondent point les démoniaques avec de simples malades ou des infirmes[3]. Pour eux, tout muet n'était pas un possédé[4]. Saint Matthieu distingue expressément les démoniaques des lunatiques ou fous et des paralytiques[5]. Ce qui, dans

[1] Matth., XII, 25-29; Luc, XI, 15-26.
[2] Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 3. Cf. *Ant. jud.*, VI, XI, 2 et suiv.; VI, VII, 2; VIII, II, 5.
[3] Matth., IV, 24; Marc, I, 32, 34; Luc, VI, 17-18.
[4] Cf. Matth., IX, 32 et Marc, VII, 32.
[5] Matth., IV, 24.

leurs récits, est le trait propre de la possession, c'est que le démon parle par la bouche des possédés, en manifestant une connaissance surnaturelle, en proclamant que Jésus est, non pas seulement le fils de David, comme l'appelaient les Juifs, mais le fils de Dieu et le Messie [1]. Les possédés sont guéris, quand le démon sort de leurs corps. Pour nous montrer combien cette possession est réelle, Jésus-Christ permet que les démons qui sortent du corps des possédées de Gadara entrent dans celui des pourceaux et les précipitent dans le lac de Tibériade [2].

Le caractère propre et distinctif de la possession, c'est donc la perte totale ou partielle de la raison et de la volonté, produite par l'habitation du démon dans le corps du possédé. Les actions de cet infortuné, ses paroles et, jusqu'à un certain point, ses pensées sont celles du mauvais esprit et non les siennes; il a en quelque sorte perdu sa personnalité, ou du moins il y a en lui une véritable dualité; il est sous la puissance, sous la tyrannie du démon; il a beau se révolter contre ce joug odieux, il retombe bientôt, malgré tous ses efforts pour reconquérir son indépendance, entre les mains de son oppresseur; c'est l'esprit malin qui parle par sa bouche, il est son instrument et son organe; état lamentable qui ne cesse que lorsque le Sauveur a miraculeusement expulsé le démon [3].

[1] Matth., VIII, 29; Marc, I, 24, 34; V, 7; Luc, IV, 41. Cf. Act., XIX, 15.

[2] Matth., VIII, 30-32; Marc, V, 9-13.

[3] Act., X, 38; Matth., VIII, 29-31; Marc, I, 24; V, 7, 9, 12; Luc, IV, 41; VIII, 27-39. — Il est digne de remarque que les possédés, à la

On objecte contre la réalité des possessions démoniaques que l'on n'en trouve point d'exemple dans l'Ancien Testament, que saint Jean lui-même n'en parle pas dans son Évangile, qu'elles sont enfin inconnues de nos jours ou plutôt qu'on sait très bien aujourd'hui que ce sont de simples états pathologiques naturels.

Les maladies que les médecins contemporains assimilent aux possessions anciennes en sont différentes, comme on peut en juger par les caractères que nous venons d'en donner. Plusieurs des possédés dont les Évangiles attestent la guérison n'ont pu être guéris par l'exaltation de leur imagination : ainsi les démoniaques de Gadara, qui n'étaient ni épileptiques ni hystériques, mais fous furieux[1]. Jamais l'imagination n'a guéri la folie furieuse. Toutes les guérisons miraculeuses du Nouveau Testament et en particulier celles des possédés sont complètement différentes des faits d'hypnotisme par lesquels on a essayé de nos jours de les expliquer. Que les possessions soient aujourd'hui inconnues, on pourrait le nier[2]. Les missionnaires attestent qu'elles ne sont pas

différence des autres malades, ne demandent pas eux-mêmes leur guérison. Plusieurs au contraire la refusent, par la bouche du démon, en se plaignant que Jésus vient les tourmenter. Le père de l'enfant possédé et épileptique, après la Transfiguration, et la mère de la Chananéenne, implorent la guérison de leurs enfants, mais la prière n'est jamais faite par les possédés.

[1] Marc, v, 2-5.

[2] Voir E. Méric, *Le merveilleux et la science*, in-12, 1888, p. 393-414; Lescœur, *Conférences de l'Oratoire, Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1880. *Appendice de la réalité des miracles et de leur certitude historique*, p. 387-422; de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, in-8°, Paris, 1887.

très rares dans les pays encore païens[1], et qui peut affirmer qu'il ne s'en rencontre aucun cas parmi nous?

Mais, quoi qu'il en soit, la cessation actuelle des possessions ne prouverait pas plus contre leur existence, au temps de Notre-Seigneur, que leur non-existence avant Jésus-Christ. Dieu a pu donner ce pouvoir au démon à un moment déterminé, et ni avant ni après, de même qu'il a permis que certains miracles fussent fréquents au commencement de l'Église et cessassent de l'être ensuite. Bien plus, les possessions ont pu exister, sans que l'histoire les ait mentionnées. Mais les monuments de l'Église témoignent qu'elles ont été fréquentes après Jésus-Christ, quoiqu'elles aient été plus communes pendant l'âge apostolique, parce que Dieu voulait attester de la sorte quels étaient alors l'empire de Satan et la puissance de son Fils sur le prince des démons. La guérison des possédés frappait vivement les païens, et les auteurs des apologies en faveur de la religion chrétienne ne craignaient pas de leur rappeler le pouvoir des exorcistes sur ces victimes de l'esprit malin[2]. Quant à saint Jean l'Évangéliste, s'il n'a pas raconté expressément des guérisons de démoniaques, c'est que l'une des fins

[1] L'existence de possédés est affirmée par exemple dans l'Inde, par M. Robert C. Caldwell, *Demonolatry, Devil-dancing and demoniacal possessions*, dans la *Contemporary Review*, février 1876, p. 369-376. Ceux qu'on appelle *Devil-dancers* dans l'Inde se disent possédés du démon et devenus dieux : « Je suis Dieu, je suis le seul vrai Dieu. » Ils font les choses les plus extraordinaires, se déchirent tout le corps à coups de couteau et se versent du plomb fondu sur la tête.

[2] Cf. S. Justin, *Apol.*, I, 6, t. VI, col. 453-456.

de son Évangile était de compléter le récit des trois synoptiques et qu'il n'avait pas besoin de le faire sur ce point. Il ne néglige pas d'ailleurs d'en parler, quand l'occasion s'en présente[1].

Les possessions sont donc un fait bien réel, quelque extraordinaire qu'il puisse paraître et qu'il soit en effet; la science de nos jours ne l'explique nullement; leur guérison reste un miracle qu'une puissance divine est seule capable de produire.

[1] Joa., x, 21.

SECTION IV.

LES FRÈRES DU SEIGNEUR.

L'antiquité chrétienne est unanime pour rendre hommage à la virginité perpétuelle de Marie [1]. Plusieurs hérétiques nièrent cependant autrefois ce privilège de la Très Sainte Vierge : antidicomarianites, helvidiens et jovinianistes; un grand nombre de protestants ont aussi

[1] S. Irénée, *Cont. Hær.*, III, XIX, 1 ; V, XIX, 1, t. VIII, col. 938, 1175 ; Origène, *Hom. VII in Luc.; Comm. in Matth.*, X, 17, t. XIII, col. 821, 877 ; S. Méthode, *De Sim. et Anna*, II, t. XVIII, col. 352 ; S. Hippolyte, *De theol. et incarn.* dans Galland, *Biblioth.*, II, p. 496 et suiv. ; Eusèbe, *Dem. Evang.*, III, 2, t. XXII, col. 180 ; S. Amphiloque, *In Christi Nativ.*, IV, t. XXXIX, col. 41 ; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 7, t. XLII, col. 649 ; S. Grégoire de Nysse, *Orat. II de Resurr. Christi*, t. XLVI, col. 648 ; S. Grégoire de Nazianze, *Carm. in laud. Virg.*, 147, t. XXXVII, col. 533 ; S. Jean Chrysostome, *Hom. V in Matt.*, 3, t. LVII, col. 58 ; S. Augustin, *Serm.* CLXXXVIII, 4, t. XXXVIII, col. 1004 ; *Tract. X in Joa.*, 2, t. XXXV, col. 1467 ; S. Ambroise, *De Institut. Virginis*, V, 33, t. XVI, col. 313 ; *In Luc.*, II, 4, t. XV, col. 1554 ; S. Jérôme, *Adv. Helvid.*, 7, t. XXIII, col. 190 ; et *In Matt.*, XII, 46, t. XXVI, col. 84 ; S. Pierre Chrysologue, *Serm.* LXII, t. LII, col. 574 ; S. Éphrem, *Opera gr., Ad Dei matrem precat.*, t. III, p. 524-534, etc. Voir Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes*, part. II, ch. IV, 3, t. II, p. 41-49.

soutenu, depuis le XVI[e] siècle, que Jésus eut des frères et des sœurs. Les rationalistes modernes se sont empressés de renouveler cette erreur, ils l'ont même aggravée, car beaucoup d'hérétiques ne donnaient à Jésus que des demi-frères, fils de Joseph, mais non de Marie, et croyaient à l'origine surnaturelle du Sauveur, tandis que les incrédules contemporains font de Notre-Seigneur, comme de ses prétendus frères, les fils de Joseph et de Marie. Voici ce que n'a pas eu honte d'écrire M. Renan :

Jésus avait des frères et des sœurs, dont il semble avoir été l'aîné. Tous sont restés obscurs; car il paraît que les quatre personnages qui sont donnés comme ses frères, et parmi lesquels un au moins, Jacques, est arrivé à une grande importance dans les premières années du développement du Christianisme, étaient ses cousins germains... Ces cousins germains, qui adhérèrent au jeune maître, pendant que ses vrais frères lui faisaient de l'opposition[1], prirent le titre de « frères du Seigneur[2]. » Les vrais frères de Jésus

[1] « Jean, VII, 3 et suiv. »

[2] « En effet, les quatre personnages qui sont donnés, Matth., XIII, 55; Marc, VI, 3, comme frères de Jésus : Jacob, Joseph ou José, Simon et Jude, se retrouvent, ou à peu près, comme fils de Marie et de Cléophas. Matth., XXVII, 56; Marc, XV, 40; XVI, 1; Luc, XXIV, 10; Gal., I, 19; Jac., I, 1; Jude, 1; Eusèbe, *Chron.* ad ann. R. DCCCX; *Hist. eccl.*, III, 11, 22, 32 (d'après Hégésippe); *Const. apost.*, VII, 46. L'hypothèse que nous proposons lève seule l'énorme difficulté que l'on trouve à supposer deux sœurs ayant chacune trois ou quatre fils portant les mêmes noms, et à admettre que Jacques et Simon, les deux premiers évêques de Jérusalem, qualifiés de « frères du Seigneur, » aient été de vrais frères de Jésus, qui auraient commencé par lui être hostiles, puis se seraient convertis... »

n'eurent de notoriété, ainsi que leur mère, qu'après sa mort[1]. Même alors, ils ne paraissent pas avoir égalé en considération leurs cousins, dont la conversion avait été plus spontanée et dont le caractère semble avoir eu plus d'originalité... Ses sœurs se marièrent à Nazareth[2].

M. Renan a conservé le passage que nous venons de rapporter dans l'édition populaire illustrée de sa *Vie de Jésus* publiée en 1870[3]. Il a même eu le triste courage de placer vis-à-vis de la première page du chapitre premier une gravure représentant l'atelier de saint Joseph. Le charpentier de Nazareth, agenouillé sur le sol, enfonce un clou à coups de marteau dans un coffre qu'il vient de terminer. L'enfant Jésus est debout devant lui. Un peu en arrière, sur la porte, la Sainte Vierge, aussi debout, tient dans ses bras un second enfant, plus jeune que Jésus[4]. Il semble que l'ancien séminariste de Saint-Sulpice aurait dû garder au moins, de la maison où il avait été élevé, le respect de la Très Sainte Vierge Marie

[1] « Act., I, 14. »

[2] « Matth., XIII, 56 ; Marc, VI, 3. » — E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 25-27.

[3] E. Renan, *Vie de Jésus, avec une Préface nouvelle, édition illustrée de soixante dessins*, par Godefroy Durand, grand in-8°, Paris, 1870, p. 11.

[4] E. Renan, *Vie de Jésus, édition illustrée* par G. Durand, p. 8. Cette gravure odieuse fut précisément celle qu'on choisit pour figurer dans le prospectus annonçant cette édition illustrée, prospectus que j'ai eu entre les mains. Dans l'Avant-propos de l'édition illustrée, M. Renan dit, p. I, en parlant de son livre de la *Vie de Jésus* : « Pas une fois je ne me suis reproché de l'avoir écrit. » Il est bien à plaindre, si cela est vrai.

et épargner aux catholiques cet outrage gratuit et cette insulte que rien ne justifie. Oui, que rien ne justifie, pas même un prétexte. Cela est si vrai que M. Renan lui-même, en continuant ses *Origines du Christianisme*, arrivé au cinquième volume, en 1877, a été obligé de confesser que tout porte à croire que Marie n'eut pas d'autre fils que Jésus :

Jésus eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement il est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que des demi-frères, des demi-sœurs. Ces frères et ces sœurs étaient-ils aussi fils ou filles de Marie? Cela n'est pas probable. Les frères, en effet, paraissent avoir été beaucoup plus âgés que Jésus. Or Jésus fut... le premier-né de sa mère. Jésus d'ailleurs fut dans sa jeunesse désigné à Nazareth par le nom de « fils de Marie... » Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve. De pareilles appellations en effet ne s'établissent que quand le père n'est plus et que la veuve n'a pas d'autre fils. Citons l'exemple du célèbre peintre Piero della Francesca... Les difficultés s'arrangent donc assez bien, si l'on suppose un premier mariage de Joseph, d'où il aurait eu des fils et des filles, en particulier Jacques et Jude. Ces deux personnages, Jacques au moins, semblent avoir été plus âgés que Jésus. Le rôle, d'abord hostile, prêté par les Évangiles aux frères de Jésus, le contraste que forment les principes et le genre de vie de Jacques et de Jude avec ceux de Jésus, sont, dans une telle hypothèse, un peu moins inexplicables que dans les autres suppositions que l'on a faites pour sortir de ces contradictions[1].

[1] E. Renan, *Les Évangiles*. « Appendice. Les frères et les cousins de Jésus, » p. 542-543.

C'est ainsi que, dans ce passage, M. Renan se réfute en partie lui-même et réfute en même temps tous ceux des ennemis du catholicisme qui osent nier que Jésus ait été le fils unique de Marie. Cependant il tombe encore dans l'erreur en donnant à Jésus des demi-frères, fils, d'après lui, de saint Joseph.

CHAPITRE PREMIER.

LE SENS DU MOT FRÈRE DANS L'ÉCRITURE.

Nous montrerons plus loin que Jésus-Christ est le fils unique de la Très Sainte Vierge; nous établirons aussi que l'histoire ne nous fait connaître aucun fils de saint Joseph. Mais avant tout, il est nécessaire d'examiner quel est le véritable sens du mot frère, *'aḥ,* dans la langue hébraïque; car c'est sur une fausse interprétation et sur l'abus de ce mot que repose l'erreur des rationalistes et de M. Renan :

L'assertion que le mot *'aḥ* (frère) aurait en hébreu un sens plus large qu'en français est tout à fait fausse. La signification du mot *'aḥ* est identiquement la même que celle du mot « frère. » Les emplois métaphoriques, ou abusifs, ou erronés ne prouvent rien contre le sens propre. De ce qu'un prédicateur appelle ses auditeurs « mes frères, » en conclura-t-on que le mot « frère » n'a pas en français un sens très précis? Or, il est évident que, dans les passages précités, le mot « frère » n'est pas pris au sens figuré. Remarquez en particulier Matthieu, XII, 46 et suivants, qui exclut également le sens abusif de « cousin[1]. »

[1] E. Renan, *Vie de Jésus,* 13e édit., p. 25, note.

Ce passage de l'auteur des *Origines du Christianisme* est un des plus surprenants qu'on rencontre dans une œuvre où on lit cependant tant de choses singulières et fausses. Qu'un hébraïsant ait pu nier « que le mot *'aḥ* eût, en hébreu, un sens plus large qu'en français, » cela est véritablement incompréhensible. M. Renan est obligé, lui-même, d'avouer que les cousins de Jésus avaient le titre de « frères du Seigneur, » et il nous assure que « la signification du mot *'aḥ* est identiquement la même que celle du mot *frère!* » En réalité, *'aḥ* en hébreu et frère en français s'emploient d'une manière fort différente. L'hébreu n'est pas riche en expressions comme nos langues occidentales, comme le grec et le latin. Il est particulièrement pauvre pour exprimer les degrés de parenté; il n'a aucun terme propre pour désigner les *cousins,* et lorsqu'il faut en parler, il les appelle des *frères*. C'est là un fait incontestable, que n'ignore aucun hébraïsant[1], et qui est connu même des simples lecteurs de la Bible. Le mot hébreu *'aḥ* ne s'applique pas seulement à un frère, dans le sens strict du mot, mais à un parent quelconque, un neveu[2], des cousins[3], le mari[4]. Il a un sens plus étendu encore : on s'en sert pour exprimer que l'homme dont on parle appartient à

[1] « *Fratris nomen,* dit le plus célèbre lexicographe hébreu, le rationaliste Gesenius, *apud Hebræos late patet, est enim cognatus et consanguineus quicumque.* » *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 61. Gen., XIV, 14, 16; voir aussi Gen., XXIV, 48; XXIX, 12, 15; IV Reg., X, 13, etc.

[2] Gen., XIV, 14, 16 ; XIII, 8 ; XXIX, 12, 15.

[3] Num., XVI, 10.

[4] Cf. Cantic., IV, 9, où l'épouse est appelée sœur.

un peuple de même race[1]; qu'il est un allié[2], ou simplement un ami[3]. On donne aussi le nom de frères à ceux qui remplissent les mêmes charges[4]. On l'emploie enfin volontiers dans le sens métaphorique, pour marquer une ressemblance quelconque : « Je suis devenu le frère des chacals, » c'est-à-dire semblable aux chacals, dit Job[5].

De ce que nous venons d'exposer, il résulte que le degré précis de parenté ne peut être déterminé en hébreu par le seul nom de *'aḥ;* on ne saurait le fixer qu'à l'aide d'autres renseignements, et, faute de ces renseignements, la question demeure indécise. C'est ainsi qu'il est impossible aux commentateurs de savoir si Othoniel, qui est appelé *frère* de Caleb, était réellement son frère ou simplement son neveu[6].

La version grecque des Septante traduit en quelque sorte mécaniquement le mot *'aḥ* par *adelphos*, « frère, » sans chercher à mettre à la place le terme grec qui aurait dû être employé pour désigner exactement le degré de parenté. De là vient que le mot *anepsios,* cousin, ne se lit pas dans la version grecque de l'Ancien Testament, excepté dans deux passages[7].

Saint Jérôme, dans sa traduction latine de la Bible, a

[1] Num., xx, 14.
[2] Amos, I, 9.
[3] Job, VI, 15.
[4] I (III Reg.), IX, 13.
[5] Job, xxx, 29 (hébreu); voir aussi Proverbes, XVIII, 9.
[6] Jos., XV, 17; Jud., I, 13; I Par., IV, 13.
[7] Ces deux exceptions sont : Num., XXXVI, 11, où le mot ἀνεψιός,

fait comme les Septante : il a mis *frater* partout où l'hébreu avait *'aḥ*, quoique ce mot *frater* pût induire en erreur ceux des Latins qui ignoraient la valeur particulière du mot original. L'expression *consobrinus* n'est donc jamais employée dans notre Vulgate pour rendre l'hébreu *'aḥ*[1]. La difficulté qu'il y aurait eu, d'ailleurs, dans un certain nombre de passages, à déterminer quel était le vrai degré de parenté exprimé par le mot *frère* dans le texte original, justifie le procédé de traduction adopté par les Septante et par saint Jérôme : il était le plus simple et le moins sujet à inconvénients.

Les auteurs du Nouveau Testament ont écrit en grec, mais, à vrai dire, leur langue n'est que de l'hébreu ou du syro-chaldaïque habillé en grec, surtout dans les quatre Évangiles. Leur style est rempli d'hébraïsmes et leurs phrases abondent en locutions orientales. Pour la désignation des degrés de parenté en particulier, ils emploient uniquement les termes qu'on trouve dans l'Ancien Testament et ils se servent du mot *adelphos* comme l'ont fait les Septante, pour rendre le mot hébreu *'aḥ*, quel que soit le sens qu'il faille y attacher. Le mot *anepsios*,

cousin, ne traduit pas d'ailleurs le mot *'aḥ*, *frère*, mais les mots בני דדיהן, *benê dôdehen, fils de leur oncle*, et Tobie, VII, 2. Dans le même livre, dont nous ne possédons plus que la version grecque, qui a été faite moins littéralement que celle du reste de la Bible sur le texte original, nous lisons aussi, XI, 18 (20), le mot ἐξάδελφος, neveu (fils du frère).

[1] Le mot *consobrinus* se lit quatre fois dans notre Vulgate : dans les deux passages de Tobie que nous venons de citer, dans Gen., XXIX, 10, où *consobrina* est pour *fille de Laban, frère de sa mère*, et Col., IV, 10, où *consobrinus* traduit naturellement l'ἀνεψιός de S. Paul.

« cousin, » ne se lit qu'une fois dans le Nouveau Testament, dans l'Épître de saint Paul aux Colossiens[1], où l'Apôtre parle de Marc, cousin de Barnabé. On ne le rencontre pas dans les Évangiles. La signification du mot *frère,* dans le Nouveau Testament, s'est étendue au lieu de se restreindre, par suite des relations que les changements politiques, accomplis en Palestine, avaient établies entre les Juifs et les autres peuples. Les Juifs distinguaient alors entre *frère* et *prochain*. Le *frère,* c'était l'Israélite d'origine; le *prochain,* c'était le prosélyte; le païen n'était pour eux ni frère, ni prochain. Jésus-Christ et les Apôtres donnèrent le nom de frère à tous les chrétiens, et celui de prochain à tous les hommes.

D'après tout ce que nous venons de dire, il est donc philologiquement certain qu'on ne peut pas conclure du mot frère, employé dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament, que celui qui est ainsi qualifié soit issu du même père ou de la même mère que la personne dont il est appelé le frère. C'est un point très important à noter tout d'abord, et au-dessus de toute contestation.

La véritable signification du mot frère étant ainsi par elle-même indéterminée, on ne peut la préciser, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'autant que l'indication expresse des relations de famille dans d'autres passages permet de constituer exactement un arbre généalogique.

Ces préliminaires posés, entrons dans l'étude même de la question des frères du Seigneur.

[1] Col., IV, 10.

CHAPITRE II.

JÉSUS-CHRIST FILS UNIQUE DE MARIE.

Le Nouveau Testament nous fait connaître plusieurs personnages qu'il appelle effectivement frères de Jésus et dont les noms sont : Jacques, Joseph, Simon et Jude. Nous rencontrons douze fois, dans le Nouveau Testament, cette expression *frères* ou *frère* de Jésus, neuf fois dans les Évangiles et trois fois en dehors des Évangiles[1]. Quel est donc le sens précis qu'il faut y attacher? D'après ce que nous avons établi, il est impossible de rien conclure de l'expression elle-même; on ne peut en déterminer la valeur que par les renseignements que nous fournissent les anciens monuments. Que nous apprennent-ils?

Constatons avant tout que les écrits du Nouveau Testament ne mentionnent nulle part, en propres termes, d'autre fils de Marie que Jésus. Nous n'y lisons jamais que les personnages appelés frères de Jésus fussent fils de Marie, épouse de Joseph, quoiqu'ils soient nommés plusieurs fois à côté de Jésus et de Marie[2]. Nous y voyons,

[1] Matth., XII, 46-50; XIII, 55; Marc, III, 31-35; VI, 3; Luc, VIII, 19-21; Joa., II, 12; VII, 3, 5, 10; Act., I, 14; I Cor., IX, 5; Gal., I, 19.

[2] Matth., XII, 46, 47; Marc, III, 31, 32; Luc, VIII, 19, 20; Joa., II, 12; Act., I, 14.

au contraire, d'une manière claire que Jacques, Joseph, Simon et Jude étaient fils de Marie, femme de Cléophas. Il n'existe donc aucune preuve, au moins directe, de la pluralité des fils de Marie, non plus que de l'existence de fils de Joseph.

M. Renan est obligé d'en faire, en quelque manière, l'aveu dans les termes suivants : « L'inexactitude des renseignements fournis par les Évangiles sur les circonstances matérielles de la vie de Jésus, l'incertitude des traditions du premier siècle, recueillies par Hégésippe, les fréquentes homonymies qui répandent tant d'embarras sur l'histoire des Juifs à toutes les époques *rendent presque insolubles les questions relatives à la famille de Jésus*[1]. » La question au sujet de laquelle M. Renan écrit ces paroles, celle qu'il intitule, comme nous l'avons dit plus haut, « les frères et les cousins de Jésus, » n'est nullement insoluble, et elle est, de fait, résolue par la comparaison attentive des textes et par la tradition; mais son langage trahit l'embarras de ceux qui veulent à tout prix donner des frères au Sauveur.

On n'échappe aux difficultés qu'en acceptant purement et simplement la tradition qui, tout en confirmant la croyance de l'Église sur ce point important, nous explique ce que nous lisons dans le récit évangélique. Elle nous atteste que ceux qui sont connus sous le nom de frères du Seigneur étaient ses cousins germains, les fils, non de la Sainte Vierge ou de saint Joseph, mais de Marie de Cléophas, sa sœur ou sa belle-sœur.

[1] E. Renan, *Les Évangiles,* Appendice, p. 537.

M. Renan reconnaît lui-même que, depuis de longs siècles, tous les catholiques admettent cette tradition : « Les docteurs orthodoxes depuis saint Jérôme, dit-il, croient lever la difficulté en supposant que les quatre personnages énumérés par Marc et Matthieu comme frères de Jésus étaient en réalité ses cousins germains, fils de Marie Cléophas. Mais cela est inadmissible[1]. » Il est si peu inadmissible « que les quatre personnages énumérés par Marc et Matthieu » soient seulement les cousins germains de Jésus que nous verrons tout à l'heure M. Renan en convenir lui-même en partie. Du reste, pour le moment, il suffit de remarquer son aveu sur l'existence de la tradition depuis la fin du IVe siècle. Mais cette tradition est bien plus ancienne : elle remonte jusqu'à l'origine du Christianisme et s'appuie sur l'autorité et le témoignage d'Hégésippe[2]. Aussi sa force est telle que saint Pierre Damien écrivait au pape Nicolas[3] que c'était la foi de l'Église.

Elle seule peut d'ailleurs nous expliquer le récit évangélique. Et cela est si vrai que, pour le prouver, nous n'avons besoin d'emprunter notre argumentation qu'à M. Renan lui-même. « Ce qu'il y a de... surprenant,

[1] E. Renan, *Les Evangiles*, Appendice, p. 537.

[2] Hégésippe, *Fragmenta,* III, *Patr. gr.*, t. V, col. 1317. Un Fragment sur les quatre Maries, qui rapporte la même tradition, n'est pas de Papias l'ancien, quoiqu'on l'ait cru longtemps (Migne, *Patr. gr., Papiæ fragmenta,* X, t. V, col. 1261), mais d'un Papias, grammairien du XIe ou du XIIe siècle. Voir Fr. X. Funk, *Opera Patrum Apostolicorum*, 1881, t. II, p. LIII ; W. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, t. IV, 1887, p. 190.

[3] S. Pierre Damien, *Opusc.*, XVII, c. 3, t. CXLV, col. 384.

dit-il, c'est qu'en réunissant d'autres renseignements, fournis par les Évangiles, par Hégésippe, par les plus vieilles traditions de l'Église de Jérusalem, on forme une famille de cousins germains de Jésus, portant presque (presque est de trop) les noms mêmes qui sont donnés par Matthieu et par Marc[1] comme ceux des frères de Jésus[2]. » Entre les femmes, en effet, que les synoptiques placent au pied de la croix de Jésus et qui affirmèrent la résurrection, se trouve une « *Marie, mère de Jacques le Mineur et de José*[3]. Cette Marie est certainement la même que celle que le quatrième Évangile place aussi au pied de la croix, qu'il appelle Marie de Clopas[4], ce qui signifie sans doute Marie, femme de Clopas, et dont il fait une sœur de la mère de Jésus. La difficulté qui se trouve à ce que les deux sœurs se soient appelées du même nom n'arrête guère le quatrième Évangéliste, qui ne donne pas une seule fois à la mère de Jésus le nom de Marie[5]. »

Observons, en passant, au sujet de ces dernières affirmations de M. Renan et de ses insinuations contre saint Jean, qu'il n'est point certain que la sœur de la Sainte Vierge s'appelât Marie et surtout que Marie de Cléophas fût sa véritable sœur. Un savant allemand, Wieseler, a soutenu, en 1840[6], que saint Jean, dans le

[1] Matth., XIII, 55; Marc, VI, 3.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, Appendice.
[3] Matth., XXVII, 56; Marc, XV, 40, 47; XVI, 1; Luc, XXIV, 10.
[4] Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Joa., XIX, 25.
[5] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 539-540.
[6] C. Wieseler, *Die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1840, t. XIII, p. 648-694.

récit de la passion, ne mentionne pas seulement trois personnes comme présentes au crucifiement, mais quatre, c'est-à-dire qu'il faut entendre par les mots : « la sœur de sa mère, Marie de Cléophas[1]. » deux femmes au lieu d'une, saint Jean ne donnant pas le nom de la sœur de la Sainte Vierge, pas plus qu'il ne donne le nom de la Sainte Vierge elle-même. Pour Wieseler, la sœur de la Sainte Vierge est Salomé, non pas Marie de Cléophas.

Mais alors même qu'on admet que la sœur de Marie et Marie de Cléophas ne sont qu'une seule et même personne, ce qui paraît plus vraisemblable, il ne s'ensuit pas que Marie de Cléophas fût la véritable sœur de la mère de Jésus; elle pouvait n'être que sa belle-sœur, le mot sœur ayant en hébreu, et par conséquent dans les Évangiles, un sens aussi large que celui de frère. Ce qui confirme péremptoirement cette explication, c'est ce qu'Eusèbe nous apprend, d'après Hégésippe, que « Cléophas était frère de Joseph[2]. » La femme de Cléophas, Marie, était donc la belle-sœur de la Très Sainte Vierge. L'identité de nom n'a plus, par conséquent, de quoi nous surprendre, puisqu'il n'est pas extraordinaire que deux belles-sœurs portent le même nom. M. Renan reconnaît lui-même, plus loin, quant au fond, l'exactitude de ce que nous venons de dire :

Comment les fils de Clopas étaient-ils cousins germains de

[1] Ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Joa., XIX, 25.
[2] Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, t. XX, col. 380, et *Patr. gr.*, t. V, col. 1317.

Jésus? Ils ont pu l'être ou par leur mère, Marie Cléophas... ou par leur père Clopas, dont Hégésippe fait un frère de Joseph; ou par les deux côtés à la fois; car il est possible à la rigueur que les deux frères aient épousé les deux sœurs. De ces trois hypothèses, la seconde est de beaucoup la plus probable. L'hypothèse de deux sœurs portant le même nom est d'une suprême invraisemblance... Ajoutons que, selon une interprétation pénible, il est vrai, mais cependant admissible, l'expression « la sœur de sa mère [1] » ne tombe pas sur « Marie de Cléophas [2], » mais constitue un personnage distinct, innommé, comme la mère de Jésus elle-même. Le vieil Hégésippe, si préoccupé de tout ce qui touchait à la famille de Jésus, paraît avoir très bien su la vérité sur ce point [3].

M. Renan a donc beau vouloir attaquer saint Jean, il nous donne, en fin de compte, raison contre ses propres affirmations :

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, continue-t-il, nous avons déjà deux cousins germains de Jésus s'appelant Jacques et José. Nous trouvons de plus un Siméon, fils de Clopas, qu'Hégésippe et tous ceux qui ont transmis les souvenirs de la primitive Église de Jérusalem présentent comme le second évêque de Jérusalem et comme ayant été martyrisé sous Trajan. Enfin, on a des traces d'un quatrième Cléopide dans ce Juda, fils de Jacques, qui paraît avoir succédé à Siméon, fils de Clopas, dans le siège de Jérusalem. La famille de Clopas paraissant avoir détenu d'une

[1] Ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρός αὐτοῦ.
[2] Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 543-544.

façon presque héréditaire le gouvernement de l'Église de Jérusalem de Titus à Adrien, il n'y a rien de trop hardi à supposer que le Jacques, père de ce Juda, était Jacques le Mineur, fils de Marie Cléophas. Nous avons ainsi trois fils de Clopas, s'appelant Jacques, José, Siméon, exactement comme les frères de Jésus mentionnés par les synoptiques, sans parler d'un petit-fils hypothétique pour lequel se serait renouvelée la même identité de nom [1]. Deux sœurs portant le même nom, c'était déjà une forte singularité. Que dire du cas où ces deux sœurs auraient eu trois fils au moins [2], portant le même nom? Aucun critique n'admettra la possibilité d'une pareille coïncidence [3].

Cette conclusion est certainement juste : admettre que Jésus ait eu quatre frères et quatre cousins germains, portant tous les quatre les mêmes noms, c'est violer toutes les règles de la vraisemblance et de la critique. Voilà ce que font néanmoins un grand nombre de protestants, afin de nier la virginité de Marie, mère de Dieu.

M. Renan a raison de rejeter leur erreur. Malheureusement il tombe lui-même dans une autre. Mais, avant de le suivre plus loin, il est bon de rechercher ce que l'on peut savoir des frères du Seigneur.

Les fils de Marie de Cléophas sont d'abord Jacques, l'apôtre connu sous le nom de saint Jacques le Mineur [4].

[1] Le petit-fils hypothétique n'a rien à faire ici. Il est certain, comme nous le verrons tout à l'heure, que Jacques, José ou Joseph et Siméon avaient un quatrième frère qui s'appelait Jude, l'apôtre de ce nom.

[2] Nous venons de voir qu'elles en auraient eu quatre certainement.

[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 539-540.

[4] Voir Marc, xv, 40; Luc, xxiv, 10.

et Joseph. L'identification de Jacques, fils de la Marie du Calvaire, avec l'un des apôtres de ce nom résulte de la dénomination de Jacques, fils d'Alphée, donnée à l'un des douze. Alphée et Cléophas sont en effet le même nom. Ils ne diffèrent que par la manière dont a été transcrite en grec la gutturale initiale du mot[1]. Ce Jacques est d'ailleurs appelé par saint Paul, « frère du Seigneur[2]. » Un autre apôtre, saint Jude, était aussi fils de Marie de Cléophas. Ce Jude est frère de Jacques[3]. C'est le troisième frère ou cousin germain du Seigneur[4]. Un quatrième fils de Marie de Cléophas nous est connu comme tel, grâce aux renseignements que nous possédons déjà, par un passage de saint Matthieu[5], qui a son parallèle dans saint Marc[6]. Ces deux Évangélistes, rapportant les paroles des habitants de Nazareth, mentionnent Simon parmi les frères du Seigneur, avec Jacques, Joseph et Jude. Ce Simon ne nous est pas autrement

[1] « Alphée et Cléophas. Ces deux noms paraissent désigner une même personne », dit M. Renan dans la *Vie de Jésus*, 9e édit., p. 24. Il le nie dans les *Évangiles*, p. 546, mais à tort : « Ἀλφαίος, dit-il, est le nom hébreu *Ḥalphai*, et Κλωπᾶς ou Κλεωπᾶς, est une abréviation de Κλεόπατρος. » Cela n'autorise point à dire : « C'est là un rapprochement tout à fait faux. » Cléopatros et Alphaios ont un sens analogue : le premier signifie « gloire du père », le second « lieutenant, successeur (du père). » Ἀντίοχος correspondrait mieux sans doute à Alphaios, mais la ressemblance de son a dû faire préférer Clopas (Comparez Jésus et Jason).

[2] Gal., I, 19.

[3] Luc, VI, 16; Act., I, 13.

[4] Jude, 1.

[5] Matth., XIII, 55.

[6] Marc, VI, 3.

connu par le Nouveau Testament. Quelques interprètes le confondent avec l'apôtre Simon le Chananéen ou le Zélote; un plus grand nombre, avec le Siméon qui devint évêque de Jérusalem, en l'an 62, après la mort de saint Jacques. Une précieuse tradition, conservée par Hégésippe, vers 150, dit en effet formellement qu'après la mort de saint Jacques, on choisit de préférence, pour lui succéder sur le siège de Jérusalem, Simon, son frère, parce que cet autre fils de Cléophas était, comme Jacques, cousin du Sauveur[1].

La tradition connaît deux « sœurs » ou cousines de Notre-Seigneur, mais elle est flottante et varie sur leurs noms : elle les appelle tantôt Assia et Lydia, tantôt Marie et Salomé. Pour expliquer le passage de saint Matthieu qui rapporte les paroles suivantes des gens de Nazareth : « Ses frères... et ses sœurs ne sont-ils pas tous au milieu de nous[2]? » on suppose assez généralement ceci : Après la mort de saint Joseph, arrivée, comme on peut le conclure du silence que les Évangiles gardent sur lui, avant le commencement de la vie publique de Notre-Seigneur, Marie et Jésus étaient allés habiter chez leur parent Cléophas, de sorte que les deux familles n'en formèrent plus qu'une. D'autres pensent que Cléophas était mort avant son frère Joseph, et que c'étaient sa femme et ses enfants qui s'étaient retirés auprès de la Sainte Vierge. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins certain que Jacques, Joseph, Simon et

[1] 'Ανεψιός.

[2] Matth., XIII, 55, 56.

Jude étaient les cousins germains, non les propres frères de Jésus.

M. Renan n'admet cependant pas ce que nous venons de dire. Il prétend, en particulier, que les apôtres saint Jacques et saint Jude étaient les fils, non de Cléophas, mais de saint Joseph. Nous verrons bientôt ce qu'il faut penser de cette dernière affirmation; mais constatons maintenant qu'il avoue, autant que cet écrivain fuyant puisse avouer, dans un passage que nous avons rapporté en partie plus haut[1], que Jésus fut le fils *unique* de Marie.

Jésus eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement il est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que des demi-frères, des demi-sœurs. Ces frères et ces sœurs étaient-ils aussi fils ou filles de Marie? Cela n'est pas probable. Les frères, en effet, paraissent avoir été beaucoup plus âgés que Jésus. Or Jésus fut, à ce qu'il paraît, le premier-né de sa mère. Jésus, d'ailleurs, fut dans sa jeunesse désigné à Nazareth par le nom de fils de Marie. Nous avons à cet égard le témoignage du plus historique des Évangiles[2]. Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve... Enfin, le *mythe* de la virginité de Marie, sans exclure absolument l'idée que Marie ait eu ensuite d'autres enfants de Joseph ou se soit remariée (!), se combine mieux avec l'hypothèse où elle n'aurait eu qu'un fils. Certes, la légende sait faire à la réalité toutes les violences. Il faut songer cependant que la légende dont il s'agit en ce moment s'est élaborée dans le cercle même des frères et des cousins de Jésus[3].

[1] Voir plus haut, p. 400.
[2] Marc, VI, 3.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 542.

M. Renan admet donc, quoiqu'il ne croie pas à la virginité de Marie, que la Sainte Vierge n'a pas eu d'autre enfant que Jésus. Il faut que la force de la vérité soit bien grande pour lui arracher un semblable aveu et le contraindre à combattre de la sorte et lui-même, et tant de rationalistes et de protestants, qui font des personnages, nommés dans saint Matthieu et dans saint Marc comme « frères de Jésus, » les fils de Marie et de Joseph.

Nous avons déjà vu que M. Renan soutient que saint Joseph a eu plusieurs enfants. C'est le dernier point qu'il nous reste à examiner. Il prétend résoudre ainsi toutes les obscurités qu'offrent, d'après lui, les textes anciens. « Les difficultés s'arrangent donc assez bien, dit-il, si l'on suppose un premier mariage de Joseph, d'où il aurait eu des fils et des filles, en particulier Jacques et Jude. » Il ajoute en note : « C'était la tradition des chrétiens judaïsants, consignée en particulier dans l'Évangile de Pierre[1]. » Plus haut, il avait déjà dit : « Toute la tradition hiérosolymitaine distingue parfaitement les *frères du Seigneur* de la famille de Clopas... Notoirement Jacques, frère du Seigneur, n'était pas fils de Clopas (dans l'Évangile de la Nativité de Marie, prologue, il est expressément appelé *fils de Joseph*)... Dans l'Évangile des Hébreux, qui a si souvent la supériorité sur les autres textes synoptiques, Jésus appelle directement Jacques *mon frère*, expression tout excep-

[1] Origène, *In Matth.*, x, 17, t. xiii, col. 876-877. — E. Renan, *Les Évangiles*, p. 543-544.

tionnelle et qu'on n'eût certainement pas employée pour un cousin germain[1]. »

Voilà tous les arguments de M. Renan[2]. Ils sont donc tous empruntés aux Évangiles apocryphes. M. Renan aurait pu y joindre le témoignage de quelques écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, comme saint Épiphane. Ces écrivains avaient été trompés par ce que saint Jérôme n'hésite pas à appeler « les folles rêveries des apocryphes, » *deliramenta apocryphorum*[3]. Les auteurs des Évangiles apocryphes eux-mêmes, de l'Évangile de la Nativité de Marie, de l'Évangile de l'enfance du Sauveur, de l'histoire de Joseph le charpentier, avaient probablement été induits en erreur par une fausse interprétation du mot *frère* des Évangiles canoniques, dont ils ne connaissaient pas le véritable sens.

C'est donc sur ces *deliramenta apocryphorum* qu'est fondée l'opinion de M. Renan. Par le renversement le plus étrange de toute critique, il préfère le témoignage d'œuvres romanesques, dont l'autorité est nulle, au témoignage de saint Matthieu et de saint Marc, dont l'authenticité et la véracité ne peuvent pas être sérieusement contestées. Le passage dans lequel il cherche à échapper à la vérité est bien un des plus curieux qu'ait jamais produits l'esprit de sophisme. Il résulte logiquement de son système que, dans la famille de Joseph et

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 541-542.

[2] Sauf quelques indications fausses qu'il veut tirer d'Eusèbe et qu'il est inutile de discuter.

[3] S. Jérôme, *Comm. in Matth.*, XII, 49, t. XXVI, col. 84.

dans celle de Clopas, tous les enfants avaient des noms semblables.

Comment admettre que les deux frères, Joseph et Clopas. eussent trois ou même quatre fils portant le même nom? Examinons la liste des quatre frères de Jésus donnée par les synoptiques : Jacques, Jude, Simon, José. Les deux premiers ont des titres bien authentiques à s'appeler frères du Seigneur; les deux derniers n'ont en dehors des deux passages synoptiques aucune référence à faire valoir. Comme les deux noms de *Simon* ou *Siméon*, *José* ou *Joseph*, se trouvent d'ailleurs dans la liste des fils de Clopas nous sommes menés à l'hypothèse suivante : c'est que les passages de Marc et de Matthieu où sont énumérés les quatre frères de Jésus renferment une inadvertance: que, sur les quatre personnages nommés par les synoptiques, Jacques et Jude étaient bien frères de Jésus et fils de Joseph, mais que Siméon et José ont été mis là par erreur. Le rédacteur de ce petit récit, comme tous les agadistes, tenait peu à l'exactitude des détails matériels et, comme tous les narrateurs évangéliques, sauf le quatrième, était dominé par la cadence du parallélisme sémitique. Le besoin de la phrase l'aura entraîné dans une énumération dont le tour demandait quatre noms propres. Comme il ne connaissait que deux vrais frères de Jésus, il se sera trouvé induit à leur associer deux de ses cousins germains[1].

Que pensez-vous de ce *Deus ex machina,* « la cadence du parallélisme sémitique? » La cadence permet de rejeter le témoignage de deux historiens contemporains,

[1] E. Renan, *Les Évangiles,* p. 544-545.

dont l'un au moins a connu personnellement ceux dont il parle! Comment les rationalistes jugeraient-ils un théologien catholique qui leur opposerait de pareilles raisons? Il nous semble que de tels sophismes prouvent invinciblement que celui qui est réduit à les employer soutient une thèse fausse. Reprenant donc les termes de M. Renan, nous pouvons dire à bon droit : « Comme les deux noms de Simon ou Siméon, José ou Joseph, se trouvent d'ailleurs dans la liste des fils de Clopas, » et que Jacques et Jude sont frères de Simon et de Joseph, il en résulte, ainsi que nous l'avons dit plus haut, que Jacques et Jude sont fils de Clopas ou Cléophas, et de Marie, comme Simon et Joseph; il en résulte aussi que ces quatre noms étant précisément les noms de ceux qui sont appelés par les synoptiques les frères du Seigneur, ceux qui portaient ce titre étaient les fils de Cléophas, frère de saint Joseph; qu'ils étaient, par conséquent, non les véritables frères de Jésus, mais ses cousins germains putatifs, parce que saint Joseph, leur oncle, était le père putatif de Notre-Seigneur, ou ses cousins germains réels, si l'on admet que Marie, leur mère, était une véritable sœur de la Sainte Vierge. L'interprétation catholique des textes du Nouveau Testament concernant les « frères du Seigneur » est donc la plus logique et la seule qui rende compte des textes, en même temps qu'elle est conforme à la tradition.

SECTION V.

LES ACTES DES APÔTRES.

CHAPITRE PREMIER.

AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ DES ACTES DES APÔTRES.

L'authenticité des Actes des Apôtres s'impose même aux plus difficiles et aux plus prévenus. « Les efforts qu'on a fait pour prouver que le troisième Évangile et les Actes ne sont pas du même auteur sont restés tout à fait infructueux, » dit M. Renan[1]. Les Actes sont cités

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 436. Voici les raisons qu'il en donne lui-même, *ibid.* : « Voir la liste des idiotismes communs aux deux écrits dans Zeller, *Die Apostelgeschichte*, p. 414 et suiv. Le livre a une parfaite unité de rédaction, Zeller, p. 387 et suiv., et c'est là ce qui nous décide à l'attribuer au personnage qui dit ἡμεῖς à partir de xvi, 10. Car admettre que cet ἡμεῖς vienne d'un document inséré par l'auteur dans sa narration est souverainement invraisemblable. Les exemples qu'on cite d'une telle négligence appartiennent à des livres sans valeur littéraire, à peine rédigés : or les Actes sont un livre composé avec beaucoup d'art. Les locutions favorites des morceaux où il y a ἡμεῖς sont les mêmes que celles du reste des Actes et du troisième Évangile. Voir Klostermann, *Vindiciæ Lu-*

pour la première fois expressément dans la lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie, en 177; on les trouve ensuite mentionnés par la plupart des Pères et des Docteurs, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène[1]. Dans le célèbre passage de son *Histoire ecclésiastique* où il énumère les écrits du Nouveau Testament, Eusèbe range les Actes des Apôtres parmi ceux qui sont admis de tout le monde sans aucune contestation[2].

Le livre des Actes porte d'ailleurs la marque de l'époque de sa composition. « La gaieté, la jeunesse de cœur que respirent ces odyssées évangéliques, dit M. Renan, furent quelque chose de nouveau, d'original et de charmant. Les Actes des Apôtres, expression du premier élan de la conscience chrétienne, sont un livre de joie, d'ardeur sereine. Depuis les poèmes homériques, on n'avait pas vu d'œuvre pleine de sensations aussi fraîches. Une brise matinale, une odeur de mer, si j'ose le dire, inspirant quelque chose d'allègre et de fort, pénètre tout le livre et en fait un excellent compagnon de

canæ, p. 48 et suiv., Goettingue, 1866. » Voir aussi E. Renan, *Saint Paul*, p. 131; H. Ewald, *Die Gewissheit der Abkunft der Apostolegeschichte und des dritten Evangeliums von Lukas*, dans les *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1857-1858, p. 49-69.

[1] Irénée, *Cont. Hær.*, III, XIV, 1, t. VII, col. 913; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 12, t. IX, col. 124; Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 2; *De Jejuniis*, 10, t. II, col. 472, 962; Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 585. Il y a des allusions aux Actes encore plus anciennes dans l'*Épître* attribuée à saint Barnabé, 19, t. II, col. 777, et dans la *Doctrine des douze Apôtres*, 4, 5, édit. Harnack, p. 15.

[2] Eusèbe, *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 269.

voyage, le bréviaire exquis de celui qui poursuit des traces antiques sur les mers du Midi. Ce fut la seconde poésie du Christianisme. Le lac de Tibériade et ses barques de pêcheurs avaient fourni la première[1]. » « Les préfaces qui sont en tète des deux écrits (le troisième Évangile et les Actes), la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées fournissent... d'abondantes démonstrations[2] » que saint Luc a composé l'histoire de la fondation des Églises, comme l'histoire de son fondateur, et il est inutile d'insister davantage là-dessus.

Quant à l'intégrité des Actes, on a allégué contre elle le changement de rédaction qu'on remarque dans la seconde partie du livre[3], où l'auteur parle à la première personne, mais cette objection n'est pas sérieuse. On a supposé « que les passages où se trouve le pronom *nous* ont été copiés par le dernier rédacteur des Actes dans un écrit antérieur, dans des mémoires originaux d'un disciple de Paul, par exemple de Timothée, et que le rédacteur, par inadvertance, aurait oublié de substituer à *nous* le nom du narrateur. — Cette explication, dit M. Renan, est bien peu admissible. On comprendrait tout au plus une telle négligence dans une compilation

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. 12-13.

[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. x. On peut voir l'identité de l'auteur du troisième Évangile et des Actes prouvée philologiquement par le P. Mertian, *Philologie des Actes des Apôtres*, dans les *Études religieuses*, 1863, t. ii, p. 783-787. Id., *L'auteur des Actes des Apôtres*, *ibid.*, 1864, t. iv, p. 1-16.

[3] A partir d'Actes, xvi, 10.

grossière. Mais le troisième Évangile et les Actes forment un ouvrage très bien rédigé, composé avec réflexion et même avec art, écrit d'une même main et d'après un plan suivi. Les deux livres réunis font un ensemble absolument du même style, présentant les mêmes locutions favorites et la même façon de citer l'Écriture. Une faute de rédaction aussi choquante que celle dont il s'agit serait inexplicable. On est donc invinciblement porté à conclure que celui qui a écrit la fin de l'ouvrage en a écrit le commencement et que le narrateur du tout est celui qui dit *nous* aux passages précités[1]. » L'intégrité des Actes ne souffre donc pas plus de difficulté que leur authenticité[2].

[1] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XI-XII. Cf. plus haut la note 1, p. 427.

[2] Voir l'intégrité des Actes prouvée par le style, H. Mertian, *Philologie des Actes des Apôtres*, dans les *Études religieuses*, 1863, t. II, p. 776-782.

CHAPITRE II.

DE LA VÉRACITÉ DES ACTES DES APÔTRES.

L'auteur des Actes était parfaitement renseigné sur tout ce qu'il raconte. De tous les livres de l'Écriture, aucun n'a un champ si vaste et si peu familier aux Juifs. Saint Luc nous conduit en Syrie, en Chypre, en Asie Mineure, en Grèce, en Italie; son récit est plein d'allusions à l'histoire, aux mœurs, aux coutumes, à la religion des peuples qui habitent ces contrées si diverses, aux usages mêmes de la navigation de son temps; et dans des sujets si variés, au milieu de cette foule de détails, il se meut avec la plus grande aisance, et il s'exprime sur les personnes, les lieux et les choses avec une exactitude que peut posséder seul un témoin oculaire, intelligent, attentif, instruit et consciencieux[1]. Toutes les fois qu'il est possible de contrôler sa narration par les sources profanes, et le cas se présente souvent, cette épreuve est tout entière en sa faveur. On n'a pu lui chercher chicane que sur trois points qui, du reste, par

[1] Voir les preuves de détail que nous avons données dans *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 183-326.

une singularité curieuse, ont trait à l'histoire juive et non à l'histoire étrangère.

En dehors de ces épisodes, les rationalistes n'ont rien pu relever dans un livre si plein de faits, et pour contester sa valeur historique, ils ont été réduits à soutenir que l'auteur avait sciemment altéré les événements qu'il rapporte, afin de leur donner une signification qu'ils n'ont pas en réalité. Nous allons répondre successivement à chacune de ces accusations.

Le premier qui ait révoqué en doute la véracité de l'auteur des Actes est Frisch, en 1817[1]. En 1836, Schrader contesta la crédibilité de quelques parties des Actes à cause des divergences qu'il crut découvrir entre les récits de saint Luc et ceux de saint Paul[2]. Mais ce fut en 1838 que commença, avec Christian Baur, la véritable guerre contre les Actes des Apôtres. Le chef de l'école de Tubingue soutint que cet écrit avait été composé par un partisan de saint Paul, afin de gagner les partisans de saint Pierre, et que, dans ce but, l'auteur avait tracé des tableaux de concorde imaginaire : au lieu du désaccord réel qui avait divisé les deux Apôtres, il montrait entre eux une harmonie parfaite, purement idéale[3]. Schneckenburger adopta et développa ce système avec quelques ménagements[4]. D'autres critiques,

[1] Frisch, *Utrumque Lucæ commentarium non tam historicæ simplicitatis quam artificiosæ tractationis indolem habere*, Friberg, 1817.

[2] Schrader, *Der Apostel Paulus*, Leipzig, 1830-1836.

[3] Chr. Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats*, 1838, p. 143. Cf. ce que nous avons dit, t. II, p. 561 et suiv.

[4] Schneckenburger, *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, 1841.

comme Gfrörer[1], de Wette[2] et plus tard Zeller[3] ajoutèrent de nouvelles accusations aux précédentes : ils soutinrent que le livre des Actes renfermait des contradictions et des erreurs historiques formelles. Baur lui-même revint à la charge et, dans plusieurs de ses écrits, s'efforça de mettre en opposition le récit de saint Luc et les Épîtres de saint Paul[4]. M. Renan s'est approprié les objections de Baur et de Leberecht de Wette dans ses *Origines du Christianisme*.

Les erreurs qu'on prétend découvrir dans les Actes sont les suivantes. L'auteur s'est trompé sur la date de la révolte de Theudas et sur les circonstances d'une sédition excitée par un Égyptien ; de plus il n'est pas croyable, comme le prétend saint Luc, que saint Paul, interrogé par le grand prêtre à Jérusalem, ignorât quelle était la dignité de celui auquel il avait à répondre.

Au sujet de la première difficulté, M. Renan, parlant de saint Luc, affirme sans hésitation : « Il commet des erreurs de chronologie[5]. » « Avant Judas le Gaulonite, les Actes placent un autre agitateur, Theudas ; mais c'est là un anachronisme ; le mouvement de Theu-

[1] Gfrörer, *Die heilige Sage*, 1838, t. I, p. 383 et suiv.

[2] L. de Wette, *Handbuch zum Neuen Testament*, I, 4 ; *Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, § 114, 115[e].

[3] Zeller, *Die Apostelgeschichte*, dans les *Theologische Jahrbücher*, 1850, et à part, 1854, p. 318.

[4] Chr. Baur, *Paulus des Apostel Jesu Christi*, 1845, p. 1-243 ; *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, Tubingue, 1860, p. 103, 125. Voir H. Mertian, *De la valeur historique des Actes des Apôtres*, dans les *Études religieuses*, 1862, t. I, p. 577-578.

[5] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13[e] édit., p. LXXXIV (1[re] édit., p. XL).

das eut lieu l'an 44 de l'ère chrétienne[1]. » M. Reuss dit à son tour :

Les exemples cités dans le discours qui est mis dans la bouche de Gamaliel présentent une double difficulté chronologique. Nous savons par l'historien Josèphe[2] que Judas de Gaulon, dit le Galiléen, leva l'étendard de la révolte l'an 6 de l'ère chrétienne, à l'époque où, après la destitution d'Archélaüs, l'empereur Auguste réduisit la Judée en province romaine et ordonna le premier recensement qui devait servir de base à l'administration romaine du pays[3]. L'insurrection fut longue et sanglante, et le parti de Judas, les *exaltados* de ces temps-là, ou, comme on les nommait aussi, les zélateurs, ne purent être exterminés complètement. Ils se constituèrent comme l'extrême gauche des Pharisiens et reparurent plus d'une fois sous les armes pendant tout le cours du siècle et notamment dans la guerre contre Vespasien et Tite. Theudas fut un faux prophète qui appela les Juifs à la liberté du temps du procureur Cuspius Fadus[4], mais dont l'entreprise fut immédiatement étouffée par ce magistrat. Or ce dernier événement, qui n'a eu lieu qu'après l'an 44, est placé à tort, d'après notre texte, avant l'insurrection de Judas; et il semble même impossible que Gamaliel en ait parlé à cette occasion, si tant est que Luc suive l'ordre chronologique dans son récit. Car Theudas ne parut qu'après la mort du roi Agrippa, racontée seulement au chapitre XII de notre

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 63, note 2 (1re édit., p. 60, note 3).

[2] Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, 1; XX, 5; *Bell. jud.*, II, 8, 17.

[3] Contre cette fausse allégation au sujet de saint Luc, voir plus haut, p. 307-312.

[4] Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1.

livre. Pour faire disparaître cette double difficulté, les exégètes ont admis qu'il y a eu un autre Theudas inconnu à Josèphe et antérieur à Judas, également vaincu bientôt. Ceux qui penseraient que cette hypothèse n'est autre chose qu'un expédient arbitraire, admettront facilement que l'analogie des faits, jointe à une connaissance moins exacte de leur succession chronologique, a amené ici une méprise de la part de celui qui a rédigé le discours sur des données traditionnelles[1].

Ainsi, d'après M. Renan et M. Reuss, saint Luc s'est certainement trompé; mais la vérité, la voici : Gamaliel, membre du Sanhédrin, dans le discours qu'il prononça en faveur des Apôtres traduits devant le grand conseil des Juifs, dit entre autres choses, en parlant de divers séditieux : « Avant ces jours, il y eut Theudas qui se croyait quelque chose et qui entraîna à sa suite environ quatre cents hommes; il fut tué et tous ceux qui avaient cru en lui se dissipèrent et furent réduits à rien. Après lui s'éleva Judas le Galiléen[2]. » Ce dernier est mentionné par Josèphe à la même époque que par Gamaliel[3]; on ne fait donc aucune difficulté à son sujet, mais il n'en est pas de même pour Theudas, dont parle aussi l'orateur pharisien, d'après les critiques rationalistes. Le Theudas mentionné par Gamaliel a vécu à une date antérieure à celle de Judas le Galiléen, or le séditieux de ce nom dont il est question dans les *Antiquités judaïques*

[1] Ed. Reuss, *Actes des Apôtres,* 1876, p. 88.
[2] Act., v, 36-37.
[3] Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, I, 1.

et qui doit être le même, prétendent les incrédules, ne se révolta que dix ans environ après ce discours de Gamaliel, sous Cuspius Fadus. Il y a donc un anachronisme dans le récit des Actes.

S'il y avait véritablement contradiction entre les deux historiens, rien ne nous obligerait de donner raison à Josèphe contre saint Luc. Le premier a été souvent pris en faute; on a constaté de nombreuses inexactitudes et même des contradictions formelles entre ses *Antiquités judaïques* et sa *Guerre des Juifs*, tandis que le rédacteur des Actes se montre d'une exactitude merveilleuse dans toutes les parties de son récit qui ont pu être vérifiées. Pour le cas présent, son témoignage mérite d'autant plus de confiance qu'il était le compagnon de saint Paul, qui avait été lui-même disciple du pharisien Gamaliel, l'orateur du Sanhédrin. Mais il n'est nullement établi que le Theudas de Josèphe et celui de saint Luc soient le même personnage, et l'on peut sans difficulté admettre les deux récits comme également vrais l'un et l'autre. Le nom seul est commun dans les deux écrivains. Or deux séditieux du même nom ont pu très bien provoquer des troubles à quelques années de distance. Dans Josèphe même, depuis la mort d'Hérode I[er] jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus, on trouve cinq conspirateurs du nom de Simon et trois du nom de Judas : Judas le Galiléen, appelé aussi le Gaulonite, dont parle Gamaliel; Judas, fils d'Ézéchias; et Judas, fils de Saphorée. Malgré la quantité considérable de rebelles dont l'historien juif a conservé le souvenir, il est fort possible et même assez probable qu'il ne les a pas énumérés

tous. Theudas peut être du nombre de ceux qu'il a omis. Il n'est pas certain néanmoins qu'il l'ait passé sous silence. Ussher a observé avec raison que le *Jehudah* des Hébreux est le *Theudah* des Syriens, et que ces deux formes d'un même nom s'échangeaient facilement dans la langue du pays : ainsi l'apôtre Jude de saint Luc est le Thaddée de saint Marc, et il est philologiquement constaté que les Araméens avaient une prédilection marquée pour les dentales et les substituaient régulièrement aux sifflantes, de sorte que la ville de Ṣur, était pour eux *Tur,* d'où nous est venu Tyr. Le Theudas des Actes peut donc être un des Judas de Josèphe, par exemple, Judas fils d'Ézéchias. Rien par conséquent n'autorise à accuser saint Luc d'erreur dans le discours qu'il rapporte de Gamaliel[1].

Ce qui est dit plus loin au sujet d'un Égyptien n'est pas non plus erroné. Lorsque saint Paul est conduit à Jérusalem devant le tribun Lysias, celui-ci lui demande : « N'êtes-vous pas cet Égyptien qui, il y a quelques jours, a excité des troubles et emmené dans le désert quatre mille sicaires[2]? » Si saint Luc a pu être renseigné exactement sur les faits qu'il rapporte, c'est assurément en ce qui concerne la captivité de son maître saint Paul. Mais Josèphe ne raconte pas cet épisode de la même manière, d'où il suit, aux yeux des critiques, que l'auteur des Actes des Apôtres s'est certainement trompé.

[1] Cf. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique,* trad. de Valroger, p. 188-190.

[2] Act., XXI, 38.

Malheureusement pour eux, Josèphe a raconté deux fois la révolte de l'Égyptien, et il ne s'accorde pas avec lui-même dans ses deux récits. D'après la *Guerre des Juifs* [1], cet étranger, se faisant passer pour prophète, s'attacha trente mille hommes et les mena du désert sur le mont des Oliviers, d'où il menaça Jérusalem. Les habitants de cette ville s'unirent spontanément aux Romains pour le combattre; il fut obligé de prendre la fuite; la plupart de ceux qui l'accompagnaient périrent ou furent pris, les autres se dispersèrent. Au contraire, d'après les *Antiquités judaïques* [2], l'Égyptien séduisit la multitude et l'entraîna au mont des Oliviers, par la promesse que les murs de Jérusalem tomberaient devant lui. Le procurateur Félix démasqua le faux prophète; il l'attaqua sur le mont des Oliviers, tua quatre cents des rebelles et fit deux cents prisonniers; leur séducteur réussit à s'échapper par la fuite. Ainsi les trente mille hommes qui sont la plupart tués dans la *Guerre des Juifs* diminuent notablement : il n'y a plus que quatre cents victimes. « Il serait plus facile, observe justement M. Wallon, de concilier saint Luc avec Josèphe que les deux récits de Josèphe l'un avec l'autre. Le nombre du livre des Actes répond mieux que celui de la *Guerre des Juifs* au nombre des hommes tués ou pris dans cette déroute, selon les *Antiquités*. Disons d'ailleurs qu'il ne contredit pas le nombre de ceux qui suivaient l'Égyptien, selon le premier récit de Josèphe, car saint Luc, parlant des sicaires, désigne

[1] Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 5.
[2] Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 16.

les brigands enrôlés par l'Égyptien ; Josèphe, dans les trente mille hommes du premier récit, comprend évidemment la multitude qui vint se joindre à leur troupe. Pour tout le reste, l'accord est parfait. Cet Égyptien, qui n'est nommé ni dans l'un ni dans l'autre des deux auteurs, fit sa tentative sous le gouvernement de Félix, nous dit Josèphe : c'est aussi sous Félix que saint Paul est arrêté ; et l'on voit que l'autre événement était tout récent encore [1]. Josèphe dit que l'Égyptien échappa : cela résulte aussi du récit de saint Luc, puisque le tribun demande à saint Paul s'il n'est pas cet Égyptien ; et la fureur que le peuple montrait contre lui venait à l'appui de cette conjecture, puisqu'on sait par Josèphe que le peuple, contre son habitude, s'était montré hostile à ce faux prophète [2]. »

La troisième difficulté qu'on allègue contre la véracité des Actes n'est guère sérieuse. Lorsque le grand prêtre Ananias eut fait frapper saint Paul devant le Sanhédrin, l'Apôtre se plaignit d'être frappé contrairement à la loi. Les assistants se récrièrent de ce qu'il manquait de respect au Pontife. « Je ne savais pas, répondit saint Paul, que c'était le prince des prêtres [3]. » Il n'est point croyable, prétendent les incrédules, que l'Apôtre ne connût pas le grand prêtre. Rien n'est cependant plus facile à expliquer. Ananias, fils de Zébédée, exerçait le souverain pontificat à l'époque du concile de Jérusalem, auquel

[1] « *Ante hos dies.* » Act., XXI, 38.
[2] H. Wallon, *L'autorité de l'Évangile*, 1887, p. 136-137.
[3] Act., XXIII, 2-5.

assista saint Paul, mais il fut déposé peu après et envoyé prisonnier à Rome par Quadratus, légat de Syrie[1]. Claude donna raison à Ananias et il dut être par conséquent remis en liberté; mais, pendant son absence, il avait été remplacé. Jonathan, son successeur, fut tué par les ordres de Félix, avant la révolte de l'Égyptien et avant l'arrestation de saint Paul. Au moment où l'Apôtre fut traduit devant lui, le souverain pontificat était sans titulaire[2]. Ananias, en qualité d'ancien grand-prêtre, remplissait certaines fonctions du pontificat pendant la vacance, ce qui nous explique pourquoi il préside le Sanhédrin et aussi pourquoi l'Apôtre ignore qu'il est grand prêtre : il ne l'était pas en effet. Saint Paul, sans discuter son titre, avait bien le droit de dire qu'il ne savait pas qu'il parlait au Pontife.

On voit par ce que nous venons de dire combien sont insignifiants et sans fondement les reproches que la critique rationaliste adresse à saint Luc. Mais elle porte contre lui une accusation plus grave. Baur et ses imitateurs, ne pouvant prendre l'auteur sacré en défaut dans ce qu'il nous raconte, attaquent ses intentions : ils l'accusent d'avoir altéré à dessein les faits et de les avoir présentés sous de fausses couleurs. Afin d'expliquer naturellement l'origine du Christianisme, ils prétendent que les Actes sont un écrit de parti, composé dans un but de conciliation pour réunir et fondre ensemble les deux fractions opposées et d'abord irréconciliables qui

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, XX, v, 2; vi, 2; *Bell. jud.*, II, xii, 6.
[2] Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 8.

s'étaient formées parmi les disciples du Christ, celle de Pierre et celle de Paul. C'est là l'explication qu'a imaginée Baur en Allemagne et qui est devenue le fond du système de l'école de Tubingue[1]. Quoiqu'on s'accorde aujourd'hui à rejeter la plupart des théories qu'elle avait mises un instant à la mode, beaucoup de rationalistes, entre autres M. Renan, recourent encore à ce moyen pour discréditer l'œuvre de saint Luc. Voici ce que dit l'auteur des *Origines du Christianisme* :

L'esprit des Actes est le même que celui du troisième Évangile[2] : douceur, tolérance, conciliation, sympathie pour les humbles, aversion pour les superbes... Son livre est le premier document de l'esprit de l'Église romaine, indifférent à la vérité des choses, dominé en tout par des tendances officielles. Luc est le fondateur de cette éternelle fiction qu'on appelle l'histoire ecclésiastique, avec sa fadeur, son habitude d'adoucir tous les angles, ses tours niaisement béats[3]. Le dogme *a priori* d'une Église toujours sage, toujours modérée, est la base de son récit. L'essentiel pour lui est de montrer que les disciples de Paul sont les disciples, non pas d'un intrus, mais d'un Apôtre comme les autres, qui a été en communion parfaite avec les autres. Le reste lui importe peu. Tout s'est passé comme dans une idylle. Pierre au fond était de l'avis de Paul, Paul de l'avis de Pierre... Au point de vue de la valeur historique, deux parts absolument distinctes doivent être faites dans les Actes, selon que Luc raconte les faits de la vie de Paul dont il avait une connais-

[1] Voir ce qui a été dit t. II, p. 560-585.

[2] « Voir *Les Apôtres*, introd. et ci-dessus, p. 264 et suiv. »

[3] « Voir *Les Apôtres*, p. XIII et suiv., XXIV et suiv. »

sance personnelle, ou selon qu'il nous présente la théorie convenue de son temps sur les premières années de l'Église de Jérusalem. Ces premières années étaient comme un mirage lointain, plein d'illusions. Luc était aussi mal placé que possible pour comprendre ce monde disparu[1].

Voilà des phrases et même des injures; mais quelles sont les preuves? M. Renan ose bien nous dire que saint Luc, le compagnon de saint Paul, qui avait vécu en même temps que les Apôtres et avec les Apôtres, « était aussi mal placé que possible pour comprendre ce monde disparu. » Et un critique qui vit dix-huit cents ans plus tard est bien placé pour comprendre ce monde disparu, pour juger les historiens qui nous l'ont fait connaître et y faire le triage de ce qu'ils ont dit de vrai et de ce qu'ils ont dit de faux! O comédie de la science!

La critique moderne n'a découvert aucun document ni aucun texte nouveau; elle ne connaît que ce qu'on a toujours connu, comment donc peut-elle être mieux renseignée sur les événements que les contemporains eux-mêmes? Elle prétend être plus exactement instruite, parce qu'elle interprète les textes anciens à sa manière, c'est-à-dire en les faussant et en les dénaturant. Voici cette interprétation, telle qu'elle est donnée par M. Renan :

Ce qui est capital pour le sujet qui nous occupe, ce qui fournit le trait de lumière à la critique en cette question difficile de la valeur historique des Actes, c'est la comparaison

[1] E. Renan, *Les Évangiles,* p. 437-440.

des passages relatifs à l'affaire de la circoncision dans les Actes[1] et dans l'Épître aux Galates[2]. Selon les Actes, des frères de Judée étant venus à Antioche et ayant soutenu la nécessité de la circoncision pour les païens convertis, une députation composée de Paul, de Barnabé, de plusieurs autres, est envoyée d'Antioche à Jérusalem pour consulter les Apôtres et les Anciens sur cette question. Ils sont reçus avec empressement par tout le monde; une grande assemblée a lieu. Le dissentiment se montre à peine, étouffé qu'il est sous les effusions d'une charité réciproque et sous le bonheur de se retrouver ensemble. Pierre énonce l'avis qu'on s'attendait à trouver dans la bouche de Paul, à savoir que les païens convertis ne sont pas assujettis à la loi de Moïse. Jacques n'apporte à cet avis qu'une très légère restriction. Paul ne parle pas et, à vrai dire, il n'a pas besoin de parler, puisque sa doctrine est mise ici dans la bouche de Pierre. L'avis des frères de Judée n'est soutenu par personne. Un décret solennel est porté conformément à l'avis de Jacques. Ce décret est signifié aux Églises par des députés choisis exprès.

Comparons maintenant le récit de Paul dans l'Épître aux Galates. Paul veut que le voyage qu'il fit cette fois-là à Jérusalem ait été l'effet d'un mouvement spontané et même le résultat d'une révélation. Arrivé à Jérusalem, il communique son Évangile à qui de droit: il a en particulier des entrevues avec ceux qui paraissent être des personnages considérables. On ne lui fait pas une seule critique: on ne lui communique rien; on ne lui demande que de se souvenir des pauvres de Jérusalem. Si Tite qui l'a accompagné consent à se laisser circoncire, c'est par égard pour « des faux

[1] Act., XV.
[2] Gal., II.

frères intrus. » Paul leur fait cette concession passagère; mais il ne se soumet pas à eux. Quant aux hommes importants, — Paul ne parle d'eux qu'avec une nuance d'aigreur et d'ironie [1], — ils ne lui ont rien appris de nouveau. Bien plus, Céphas étant venu plus tard à Antioche, Paul « lui résiste en face, parce qu'il a tort. » D'abord en effet Céphas mangeait avec tous indistinctement. Arrivent des émissaires de Jacques; Pierre se cache, évite les incirconcis. « Voyant qu'il ne marchait pas dans la droite voie de la vérité de l'Évangile, » Paul apostrophe Céphas devant tout le monde et lui reproche amèrement sa conduite.

On voit la différence. D'une part, une solennelle concorde; de l'autre, des colères mal retenues, des susceptibilités extrêmes. D'un côté, une sorte de concile; de l'autre, rien qui y ressemble. D'un côté, un décret formel porté par une autorité reconnue; de l'autre, des opinions diverses qui restent en présence, sans se rien céder réciproquement, si ce n'est pour la forme. Inutile de dire quelle est la version qui mérite la préférence. Le récit des Actes est à peine vraisemblable, puisque, d'après ce récit, le concile a pour occasion une dispute dont on ne voit plus de trace dès que le concile est réuni. Les deux orateurs y tiennent des discours en opposition avec ce que nous savons par ailleurs de leur rôle. Le décret que le concile est censé avoir porté est sûrement une fiction [2].

Voilà l'acte d'accusation contre saint Luc présenté avec une habileté perfide; sa véracité est rendue sus-

[1] Il faut être M. Renan pour découvrir dans les paroles de S. Paul cette nuance qui n'y est nullement.

[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXIV-XXXVII.

pecte par un arrangement des faits tout artificiel; l'histoire est complètement dénaturée au moyen de quelques omissions et de quelques additions qui, considérées isolément, paraissent peu de chose, mais qui sont savamment combinées pour produire sur le lecteur l'impression voulue. Rien du reste n'est plus facile que de justifier l'auteur des Actes.

En premier lieu, il n'a point cherché à altérer la vérité pour concilier les partisans de saint Pierre et ceux de saint Paul. Il pense si peu à relever l'apostolat de saint Paul aux dépens de l'exactitude historique, qu'il fournit lui-même l'argument le plus fort qu'on eût pu alléguer contre sa mission, si elle avait été contestée comme le prétendent les incrédules modernes. Saint Luc raconte en effet qu'aussitôt après l'Ascension, lorsqu'il fut question de compléter le collège apostolique et de choisir un nouveau membre à la place du traître Judas, saint Pierre indiqua à l'avance, comme condition du choix à faire, que l'élu eût accompagné le Sauveur « depuis le baptême de Jean jusqu'à l'Ascension[1]. » Saint Paul ne remplissait pas cette condition. Plus tard, après sa conversion, les Actes rapportent encore que saint Pierre, dans un autre discours, appelle « témoins prédestinés de la résurrection » du Christ « ceux qui ont mangé et bu avec le Christ après sa résurrection d'entre les morts[2]. » Saint Paul n'avait pas mangé et bu avec Jésus ressuscité. Rien n'obligeait cependant saint Luc à

[1] Act., I, 21, 22.
[2] Act., X, 41.

insérer ces paroles dans son écrit. S'il l'a fait, c'est donc qu'il n'avait nullement les préoccupations qu'on lui attribue, et qu'il était guidé dans le choix des détails par le seul souci de la vérité.

De même, il est si loin de sa pensée de flatter les judaïsants pour les amener à s'entendre avec les hellénisants, qu'il rappelle sans cesse l'obstination et l'opiniâtreté des Juifs, ce qu'il aurait assurément évité de faire, s'il avait été rempli des intentions qu'on lui prête si faussement. Déjà dans ses premiers discours, saint Pierre reproche aux Juifs tout ce qu'ils ont fait contre le Sauveur[1]. Saint Étienne les traite de têtes dures, d'incirconcis de cœur qui résistent au Saint-Esprit[2]. Saint Paul lui-même leur applique les paroles d'Isaïe : « Le cœur de ce peuple s'est appesanti; leurs oreilles sont devenues dures et ils ont fermé les yeux afin de ne point voir[3]. » Comment peut-on soutenir que les Actes qui, en rapportant ses discours, gardent si peu de ménagements envers les Juifs et leur reprochent ainsi leurs préjugés sont un écrit de conciliation, une œuvre destinée à amener les judaïsants aux idées de saint Paul?

Mais, dira-t-on, quoi qu'il en soit de ce langage de saint Luc, il n'en reste pas moins vrai que l'auteur des Actes présente les rapports de saint Pierre et de saint Paul sous un tout autre jour que ne le fait saint Paul lui-même. Tandis que l'historien du concile de Jérusalem

[1] Act., II, 23.
[2] Act., VII, 51, 53.
[3] Act., XXVIII, 26-27.

nous montre les deux Apôtres en parfait accord, l'Épître aux Galates atteste qu'ils étaient séparés l'un de l'autre par les plus graves dissentiments.

Quelques commentateurs ont coupé court à toute difficulté sur ce sujet en niant l'antagonisme de saint Pierre et de saint Paul. Ils ont soutenu que le Céphas de l'Épître aux Galates, auquel l'Apôtre des Gentils « résista en face, » n'était pas le chef du collège apostolique, mais un disciple qui portait le même nom. Nous ne donnerons pas cette explication, parce que nous ne la croyons pas fondée; nous essayerons de le montrer plus loin, quand nous en serons arrivés à l'Épître où saint Paul raconte ce qu'on a appelé le conflit d'Antioche. Il est d'ailleurs aisé de prouver que les objections accumulées par l'école de Tubingue et par M. Renan ne s'appuient que sur des équivoques et sur un faux exposé. Pour les réfuter, il suffit de présenter avec ordre la suite des faits : elles s'évanouissent ainsi d'elles-mêmes.

Quand les Apôtres commencèrent à prêcher le Christianisme, la question de la conversion des Gentils ne tarda pas à se présenter. Fallait-il les accepter dans l'Église nouvelle? Si on les acceptait, devait-on les obliger à observer les prescriptions légales de la loi mosaïque et en particulier la circoncision, comme on le faisait pour les Gentils qui se convertissaient au judaïsme? Enfin, dans le cas où les nouveaux convertis païens seraient affranchis des pratiques juives, les Juifs convertis y resteraient-ils eux-mêmes soumis? C'étaient là des points très graves, de la solution desquels dépendait l'avenir de la religion naissante. Ils furent successive-

ment résolus, avec la plus grande sagesse et conformément à l'esprit de l'Évangile et de Jésus-Christ.

Comme il arrive toujours en pareil cas, il y en eut, parmi les nouveaux chrétiens, qui se prononcèrent sur tous les points pour l'affirmative et d'autres, au contraire, pour la négative. Les plus ardents parmi les Pharisiens se montrèrent exclusifs. Tous les Apôtres, sans exception, se déclarèrent en faveur des Gentils et pour leur affranchissement de la loi mosaïque. C'est ce qui résulte clairement de l'exposé des faits. Il n'y eut, malgré tout ce qu'on a dit, aucune division par rapport aux principes à poser et à suivre, entre les Apôtres et saint Paul, il n'y eut pas, en d'autres termes, des Pétriniens et des Pauliniens; saint Pierre et saint Jacques furent du même avis que saint Paul. Ce n'est qu'en brouillant les faits qu'on peut jeter quelque obscurité sur une question si claire.

Le premier point à résoudre fut naturellement celui de l'admission des Gentils dans l'Église nouvelle. Il ne pouvait offrir en principe aucun embarras sérieux, puisque le Sauveur avait donné à ses disciples l'ordre formel de prêcher son Évangile à toute créature [1]. Mais en pratique il devait souffrir quelques difficultés. Tous les premiers convertis, sans exception, furent des Juifs. Or telle était l'antipathie des Juifs pour tout ce qui n'appartenait pas à la race d'Abraham [2], que ce qui était clair en droit devait choquer dans l'application les esprits ardents et outrés. On ne rompt pas sans peine avec

[1] Marc, XVI, 15; Matth., XXVIII, 19; Act., I, 8.
[2] Act., X, 28.

des préjugés invétérés. Les dispositions et les sentiments ne se modifient et ne changent dans l'homme que peu à peu; il fallut donc un certain temps à la plupart des premiers Juifs chrétiens pour s'habituer à la pensée d'accepter les Gentils, les *goïm*, dans leur sein. Tout se fit graduellement et par étapes.

La première étape fut la conversion des Samaritains[1]. Elle ne paraît avoir soulevé aucune difficulté spéciale, parce que les Samaritains étaient circoncis et observaient la loi. Il n'en fut pas de même pour franchir la seconde étape, celle de la prédication de l'Évangile aux incirconcis. Les détails dans lesquels entre saint Luc[2] pour préparer, expliquer et justifier en quelque sorte l'admission du premier Gentil converti, le centurion Corneille, dans le giron de la nouvelle Église, montrent bien que les chrétiens judaïsants ne les voyaient pas entrer de bon œil dans leurs rangs. Il ne faut rien moins qu'une intervention surnaturelle pour faire accepter de tous cette dilatation du royaume de Dieu et cette vocation universelle de tous les hommes à la vraie foi. Seuls les miracles qui se sont accomplis alors peuvent faire taire les opposants et les obliger à conclure que Dieu appelle réellement les païens à la foi[3].

Quelques circonstances particulières méritent d'être notées dans cet événement capital : le premier Gentil admis dans l'Église l'est en Judée même, à Césarée;

[1] Act., VIII.

[2] Act., X-XI.

[3] « His auditis tacuerunt et glorificaverunt Deum, dicentes : Ergo et gentibus pœnitentiam dedit Deus ad vitam. » Act., XI, 18.

c'est saint Pierre, celui que les critiques modernes représentent comme opposé aux idées de saint Paul sur l'universalité du Christianisme, qui l'accepte au nom de Dieu et le baptise; enfin la conversion de Corneille, qui tranche cette question si grave de l'admission des Gentils dans l'Église, a eu lieu avant la conversion de l'apôtre saint Paul et l'influence de ce dernier n'y a par conséquent en rien contribué.

Un premier point se trouvait donc résolu : tous les hommes étaient appelés à faire partie de l'Église de Jésus-Christ; néanmoins toutes les difficultés n'étaient point écartées pour cela; il allait s'en présenter bientôt de nouvelles. Désormais aucune voix ne s'élèvera contre la collation du baptême aux païens; mais de quelle manière devra-t-on les traiter après le baptême? La nouvelle Église est composée maintenant de deux éléments divers, l'un venant de la Synagogue, l'autre venant du Polythéisme. Le premier absorbera-t-il le second? Les Gentils devront-ils judaïser? La question ne fut posée, et il en sera de même dans toute l'histoire de l'Église, que lorsqu'elle fut soulevée pour ainsi dire par les faits eux-mêmes.

Depuis que la question préliminaire de l'admission des païens dans le sein de l'Église avait été tranchée par la conversion du centurion Corneille, saint Paul avait commencé son apostolat, et il avait déjà converti beaucoup de Gentils[1], principalement à Antioche. Personne

[1] Il ne leur avait pas du reste prêché le premier la foi, quoiqu'il fût appelé à convertir un plus grand nombre de Gentils que les autres Apôtres. Act., XI, 20-24.

ne s'opposa à leur entrée dans l'Église, mais, comme la manière dont on devait les traiter n'avait pas encore été réglée, il surgit de là une difficulté nouvelle. Saint Paul, avec son grand sens pratique et tout pénétré d'ailleurs de l'esprit de Jésus-Christ se garda bien d'astreindre à l'observation de la loi mosaïque les païens qu'il avait amenés à la foi. Les mêmes Israélites, qui auraient voulu les exclure tout d'abord du royaume de Dieu, voulurent alors les assujettir au moins au joug de leurs observances. La seconde question se trouva ainsi nettement posée. D'une part, les Juifs convertis au Christianisme prétendent forcer les Gentils devenus chrétiens à se soumettre aux prescriptions légales et en particulier à la circoncision [1]; d'autre part, les païens convertis, soutenus par saint Paul, refusent de se courber sous ce joug. L'affaire devenait grave. Pour trancher le différend, on résolut de le porter devant les Apôtres à Jérusalem. Il devint ainsi l'occasion du premier Concile. Saint Pierre et saint Jacques, qu'on donne comme les représentants de la tendance judaïsante, se prononcèrent, ainsi que tous les autres Apôtres, en faveur des Gentils, et l'on régla qu'ils ne seraient point astreints aux observances mosaïques. Le récit de saint Luc est clair et précis; il expose toutes les phases de la querelle et de la solution; et il rapporte la lettre que les Apôtres écrivirent aux chrétiens d'Antioche pour mettre fin aux discussions. Il montre un parfait accord de vues entre tous les Apôtres. C'est pour cette seule raison que les critiques

[1] Act., xv, 1.

rationalistes refusent de l'admettre; mais la marche même des faits confirme très bien l'exactitude du récit de saint Luc, car les événements se développent et suivent leur cours de la manière la plus logique et la plus naturelle.

En effet, la seconde question étant réglée, tout ne fut pas encore fini. Le concile de Jérusalem avait décidé que les Gentils convertis n'étaient pas tenus d'observer la loi de Moïse, mais il ne s'était pas occupé des obligations ou de la liberté que pouvaient avoir à cet égard les Juifs devenus chrétiens. Il pouvait donc surgir de ce chef de nouvelles incertitudes et de nouveaux embarras, et c'est ce qui arriva effectivement. Pour les chrétiens d'origine juive vivant en Palestine, la règle de conduite qu'ils devaient suivre était simple et toute tracée : ils devaient continuer à observer la loi de Moïse, afin de ne pas scandaliser leurs frères, de n'avoir pas l'air de vivre en Gentils et de ne pas se mettre dans l'impossibilité de communiquer avec eux. C'était une chose si naturelle que saint Paul lui-même n'hésita pas à faire circoncire Timothée, fils d'une Juive et d'un Gentil, à cause des Juifs de l'Asie-Mineure[1], et il observait personnellement les prescriptions légales, autant que possible, quoiqu'il ne s'y crût point tenu, puisqu'elles ne pouvaient pas le lier plus que les Gentils. Il dit lui-même, ce qu'oublient les rationalistes, qu'il se faisait « Juif avec les Juifs, comme étant sous la loi avec ceux qui étaient sous la loi, quoiqu'il ne fût pas réellement

[1] Act., XVI, 3.

soumis à la loi, parce qu'il se faisait tout à tous[1]. »

Mais si cette règle de conduite était facile à suivre en Judée ou dans un milieu juif, il n'en était plus de même dans une Église composée en partie de Juifs, en partie de Gentils. Il était alors nécessaire, sous peine d'établir deux castes dans la religion nouvelle, ce qui était inadmissible, il était nécessaire ou d'astreindre les néophytes païens à observer la loi, ou d'affranchir les Juifs eux-mêmes des pratiques de la loi, autrement il devenait impossible à ces derniers de s'asseoir à la table des premiers, à cause des prescriptions mosaïques concernant les viandes. Quoique le Concile de Jérusalem n'eût pas prévu expressément ce cas, il l'avait décidé indirectement en affranchissant les Gentils du joug légal. Dès lors qu'ils en étaient délivrés, les chrétiens d'origine judaïque, qui devaient vivre avec eux, en étaient par là même également libérés.

Saint Pierre l'avait ainsi compris, comme saint Paul; aussi le prince des Apôtres ne fit-il d'abord aucune difficulté, à Antioche, de manger avec les néophytes païens[2]. Ce point, en pratique, était néanmoins très délicat et l'on imagine aisément combien il devait en coûter à des Juifs, élevés dans l'observance scrupuleuse de la Loi, de cesser de la garder. Il fallait en ces circonstances beaucoup de ménagements, de condescendance et de tact, pour ne pas blesser d'anciens coreligionnaires, pour ne pas heurter trop violemment de front les Juifs

[1] I Cor., IX, 19-22. Voir aussi Philip., III, 5; Rom., IX, 1-5; Cf. R. Cornely, *Introductio in Novi Testamenti libros*, t. III, p. 331.

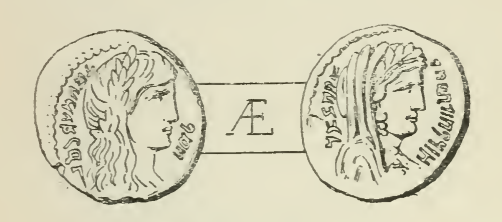
[2] Gal., II, 12.

convertis, mais toujours attachés aux pratiques cérémonielles, et pour ne pas traiter non plus les néophytes païens comme des excommuniés. Des Juifs de Jérusalem, qui avaient saint Jacques pour évêque, étant survenus, saint Pierre, par égard pour ses compatriotes et afin de ne pas froisser leurs sentiments, cessa de fréquenter les Gentils et de manger avec eux.

Cette conduite n'infirmait en rien les décisions du Concile de Jérusalem, puisque, nous le répétons, ce Concile n'avait rien décidé à ce sujet. Elle pouvait avoir cependant des conséquences fâcheuses, l'exemple étant donné par le chef de l'Église. Saint Paul mesura avec justesse du premier coup d'œil tout ce que cette concession pratique aux préjugés juifs pourrait avoir de funeste, et il en fit publiquement des remontrances au prince des Apôtres[1]. Celui-ci comprit qu'elles étaient fondées, comme le texte de l'Épître aux Galates le suppose sans le dire expressément; il se rendit, et ainsi fut résolue définitivement la dernière question concernant l'obligation de la loi judaïque par rapport aux Juifs et aux Gentils dans l'Église chrétienne. On voit qu'il n'y eut jamais entre saint Pierre et saint Jacques, d'une part, et saint Paul, d'autre part, divergence de principes; il y eut au contraire entente parfaite sur les deux premiers points, et, quant au troisième, il n'y eut que différence dans la manière de l'appliquer, différence qui cessa bientôt sur l'observation de saint Paul.

[1] Gal., II, 11. Quelques-uns ont prétendu, mais à tort, comme nous l'avons déjà dit p. 441, que le Céphas dont il est parlé ici n'est pas saint Pierre.

On voit enfin qu'il n'y a aucun désaccord entre les Actes des Apôtres et l'Épître aux Galates. Ce n'est qu'en confondant et en dénaturant les faits qu'on peut, non pas découvrir, mais créer entre ces deux écrits une contradiction qui n'y est point. Saint Luc parle en historien, saint Paul ne raconte du Concile de Jérusalem que ce qui convient à son sujet[1], mais l'accord pour le fond



154. — Médaille d'Arétas Philodème.

des choses est complet. La conduite de saint Pierre, vivant et mangeant avec les Gentils, avant l'arrivée des Juifs de Jérusalem, comme nous l'apprend saint Paul, ne s'explique que par la décision qui avait été prise à Jérusalem; l'absence de décision formelle et expresse concernant la cessation de l'obligation de la loi mosaïque pour les chrétiens venant de la Synagogue, nous explique aussi l'embarras et la prudence excessive du prince des Apôtres, quand il craint de scandaliser ses frères de Judée : tout s'enchaîne ainsi parfaitement, et

[1] Saint Luc omet aussi l'épisode du conflit d'Antioche. « Il n'y a pas lieu de s'étonner, dit saint Jérôme, si saint Luc a passé ce fait sous silence, car il a omis beaucoup d'autres choses. » *In Gal.*, II, 11, t. XXVI, col. 341.

le résultat de toutes les recherches de la véritable critique est en faveur de la véracité de saint Luc. Non seulement l'Épître aux Galates, mais toutes les Épîtres de saint Paul, loin de contredire les Actes, les confirment pleinement, tantôt en complétant le récit, comme lorsque ces lettres nous apprennent que c'était par l'ordre de l'ethnarque d'Arétas qu'étaient gardées les portes de Damas afin d'empêcher saint Paul de s'enfuir [1], tantôt en s'éclaircissant mutuellement, comme l'a démontré Paley par de nombreux exemples. Ainsi saint Luc nous dit que Timothée était fils d'une femme juive fidèle et d'un père grec [2]; ce qui nous explique pourquoi saint Paul loue la foi de la mère et de l'aïeule de Timothée et ne dit rien de son père [3]; etc. [4].

[1] II Cor., XI, 32. — Act., IX, 24-25 ne nomme personne. L'Arétas dont parle saint Paul est Arétas Philodème, dont nous avons des médailles. Voir Figure 154. [הרת]ת מלך (נבטו רחם) עמה מעה כסף « Ḥarṭaṭ (Arétas), roi de [Nabat, Philo]dème, obole d'argent. » Buste d'Arétas, tourné à droite, avec de longs cheveux. Grénetis.— ℟. חלדו מלכת נבטו שנת עשר. « Ḥoldou, reine de Nabat, l'an X. » Buste lauré et voilé de la reine, tourné à droite. — Pièce de bronze de 23 sur 20 millim.; poids : 9 gr. 20. D'après l'original du Cabinet des Médailles. Dessin de M. l'abbé Douillard. Le titre d'obole d'argent, donné à cette monnaie, signifie qu'en l'an dixième de son règne, Arétas Philodème a émis des pièces de cuivre destinées à tenir lieu de monnaie d'argent. Cf. F. de Saulcy, *Lettre à M. Chabouillet sur la numismatique des rois nabathéens de Pétra*, dans l'*Annuaire de numismatique*, t. IV, 1873, p. 14.

[2] Act., XVI, 1.

[3] II Tim., I, 5.

[4] Voir les nombreux exemples recueillis par Paley, *Horæ Paulinæ or the Truth of the Scripture History of St. Paul evinced by a comparison of the Epistles with the Acts,* in-8°, Londres, 1790, résumé dans H. Wallon, *Autorité de l'Évangile,* 1887, p. 95-102.

LIVRE SIXIÈME.

LES ÉPÎTRES ET L'APOCALYPSE.

SECTION PREMIÈRE.

LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL.

CHAPITRE PREMIER.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS.

Les Épîtres de l'apôtre saint Paul présentent un certain nombre de difficultés, mais l'authenticité de quelques-unes est tellement évidente qu'elles ont le privilège d'être les seuls écrits du Nouveau Testament qui ne soient pas contestés par les critiques incrédules. Elles n'échappent pas cependant toutes à leurs attaques et ils en rejettent même la plus grande partie.

Les rationalistes admettent comme authentiques les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains ; la plupart révoquent en doute ou même nient l'origine paulinienne de toutes les autres : ils regardent comme

étant probablement de saint Paul les Épîtres aux Thessaloniciens, aux Philippiens, à Philémon, et, à un degré moindre, l'Épître aux Colossiens; l'Épître aux Éphésiens est douteuse; les lettres à Tite et à Timothée sont, d'après eux, certainement apocryphes; enfin, l'Épître aux Hébreux a été attribuée faussement à saint Paul; elle a été composée par un autre disciple[1]. Nous réfuterons leurs objections en étudiant successivement chacune des lettres du grand Apôtre. Commençons par répondre aux difficultés qu'on a faites sur l'Épître aux Romains.

Cette Épître est placée, dans nos éditions du Nouveau Testament, en tête de tous les écrits qui nous restent de saint Paul, à cause de son importance, mais elle est de date moins ancienne que les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les deux Épîtres aux Corinthiens et l'Épître aux Galates.

Les Ébionites, au commencement du Christianisme, rejetèrent l'Épître aux Romains comme toutes les autres lettres de saint Paul[2]. Au siècle dernier son authenticité a été attaquée en Angleterre par Evanson[3], et de nos jours en Allemagne par Bruno Bauer[4], mais la critique rationaliste elle-même a reconnu que l'origine paulinienne de cet écrit ne pouvait être révoquée en doute. Il est donc inutile de nous arrêter à prouver une vérité acceptée de tous.

[1] Voir E. Renan, *Saint Paul*, p. V-VI.

[2] S. Irénée, *Cont. Hær.*, I, 26, t. VII, col. 687.

[3] Evanson, *The dissonance of the four Evangelists*, Ipswich, 1792, p. 259.

[4] Bruno Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe*, t. III, p. 47 et suiv.

Nous devons cependant dire un mot de son intégrité et montrer que les deux derniers chapitres sont authentiques, parce que Christian Baur et ses disciples, Schwegler et Zeller[1], prétendent, après Marcion[2] qu'ils ne sont pas de saint Paul. Les raisons sur lesquelles ils s'appuient sont futiles. Celui qui a écrit la fin de cette Épître, disent-ils, cherche à se concilier les Juifs devenus chrétiens, ce que saint Paul n'aurait jamais fait, et ce qui est en contradiction avec le reste de la lettre.

Rien n'est plus faux; saint Paul veut gagner les Juifs aussi bien que les Gentils dans toute son Épître, et il y a si peu d'opposition entre les diverses parties, que les mêmes pensées se retrouvent au commencement comme à la fin[3]. C'est ce qui fait dire à M. Renan : « Faut-il, avec Marcion et avec Baur, déclarer apocryphes les deux derniers chapitres de l'Épître aux Romains? On est surpris qu'un critique aussi habile que Baur se soit contenté d'une solution aussi grossière. Pourquoi un faussaire aurait-il inventé de si insignifiants détails? Pourquoi aurait-il ajouté à l'ouvrage sacré une liste de noms propres? Au premier et au second siècle, les auteurs apocryphes avaient presque tous un intérêt dogmatique[4]. »

[1] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. I, p. 393-409; Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, t. II, p. 123 et suiv.; Zeller, *Apostelgeschichte*, p. 488.

[2] Origène, *Comm. in Rom.*, X, 43, t. XV, col. 1290.

[3] Voir Rom., I, 16; III, 2; IX, 1-5; X; XI; XII, 1 et suiv.

[4] E. Renan, *Saint Paul*, p. LXXI-LXXII. M. Renan a d'ailleurs sur ces derniers chapitres de l'Epître aux Romains des idées aussi bizarres que fausses, p. LXIII-LXXV.

CHAPITRE II.

LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL AUX CORINTHIENS.

L'authenticité des deux Épîtres aux Corinthiens est universellement admise. « Les Épîtres de saint Paul ont un avantage sans égal,... dit M. Renan, c'est leur authenticité absolue. Aucun doute n'a jamais été élevé par la critique sérieuse contre l'authenticité de l'Épître aux Galates, des deux Épîtres aux Corinthiens, de l'Épître aux Romains[1]. » L'intégrité des Épîtres aux Corinthiens n'est pas non plus douteuse[2]. « Les Épîtres authentiques n'ont jamais été interpolées. Le style de l'Apôtre est si individuel, si original que toute addition se détacherait sur le fond du texte par sa pâleur[3]. »

On a cherché à tirer, de la première Épître aux Corinthiens, une preuve contre l'exactitude des Actes des Apôtres. On a prétendu que saint Paul n'avait pas tenu compte des prescriptions du Concile de Jérusalem et

[1] E. Renan, *Les Apôtres*, p. xv-xvi. Voir aussi *Saint Paul*, p. v.

[2] Les objections de Semler et d'Ewald, supposant que des fragments d'autres Épîtres de saint Paul ont été insérés dans celles-ci, sont de pures rêveries auxquelles les incrédules eux-mêmes n'ont attaché aucune importance. Voir R. Cornely, *Introductio in Novi Testamenti libros*, t. III, p. 457.

[3] E. Renan, *Saint Paul*, p. LXII.

que, par conséquent, ce Concile n'avait pas existé, car, dit-on, la lettre des Apôtres défend de manger de la chair offerte aux idoles; or, le Docteur des nations, dans ses Épîtres, semble n'attacher à cela aucune importance[1]. « Si le décret rapporté, Actes, xv, avait quelque réalité, dit M. Renan, Paul avait un moyen bien simple de mettre fin au débat (avec saint Pierre), c'était de le citer. Or, tout ce qu'il dit suppose la non-existence de ce décret. En 57, Paul, écrivant aux Corinthiens, ignore le même décret et même en viole les prescriptions. Le décret ordonne de s'abstenir des viandes immolées aux idoles. Paul, au contraire, est d'avis qu'on peut très bien manger de ces viandes, si cela ne scandalise personne, mais qu'il faut s'en abstenir dans le cas où cela ferait scandale[2]. »

C'est là un faux exposé. En réalité, saint Paul défend de manger les viandes offertes aux idoles, comme le Concile de Jérusalem, mais il donne les raisons de sa défense, et ses raisons sont fort justes. En soi, dit-il, il n'y aurait aucun inconvénient à s'en nourrir, puisque les idoles ne sont rien, mais il faut néanmoins s'en priver, parce que quelques-uns y attachent un sens superstitieux. Ceux-là ne peuvent en manger, parce qu'ils participeraient à un acte idolâtrique. Les autres ne doivent pas en manger non plus, afin de ne pas scandaliser les faibles. Saint Paul ne contredit donc en rien le Concile de Jérusalem.

[1] I Cor., VIII, 4, 9; X, 25-29; Act., XV, 29.
[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXVII-XXXVIII.

CHAPITRE III.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX GALATES.

ARTICLE Ier.

LE CÉPHAS DE L'ÉPÎTRE AUX GALATES.

L'authenticité de l'Épître aux Galates ne fait doute pour personne, mais la critique rationaliste cherche à l'exploiter pour battre en brèche les Actes des Apôtres[1]. « Toutes les fois qu'il nous est permis de contrôler le récit des Actes, dit M. Renan, nous le trouvons fautif et systématique. Le contrôle, en effet, que nous ne pouvons demander à des textes synoptiques, nous pouvons le demander aux Épîtres de saint Paul, surtout à l'Épître aux Galates. Il est clair que, dans le cas où les Actes et les Épîtres sont en désaccord, la préférence doit toujours être donnée aux Épîtres, textes d'une authenticité absolue, plus anciens, d'une sincérité complète, sans légendes[2]. » Nous montrerons qu'il n'existe aucune contradiction entre les Actes et les Épîtres, après avoir établi d'abord que le Céphas auquel résiste saint Paul,

[1] Voir ce que nous avons dit plus haut, p. 440-450.
[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXIX.

d'après le récit qu'il fait aux Galates, est bien l'apôtre saint Pierre[1], quoique quelques commentateurs catholiques soutiennent le contraire.

Saint Paul, en parlant d'un personnage qu'il appelle Céphas, raconte, dans l'Épître aux Galates, qu'il lui « a résisté en face[2]. » Il fallait que ce Céphas eût une importance réelle pour que l'Apôtre des nations, dont le zèle ne connaissait aucun obstacle, citât comme un trait d'énergie le fait de lui avoir résisté. Aussi, la plupart des Pères et des commentateurs ont-ils cru, dans tous les temps, que ce personnage n'était pas autre que saint Pierre, dont le nom araméen était, en effet, Céphas. Néanmoins, comme saint Paul écrit non seulement qu'il lui « a résisté en face, » mais qu'il lui a résisté « parce qu'il était répréhensible, » il y a depuis longtemps des interprètes qui ne peuvent croire que ce Céphas soit le chef de l'Église, et ils soutiennent que c'est un des soixante et douze disciples. Les rationalistes, d'accord cette fois avec la majorité des catholiques, ne doutent point, au contraire, que Céphas ne soit saint Pierre. A notre avis, c'est la seule opinion qui puisse être défendue et nous n'hésitons pas à le reconnaître[3].

[1] Il est d'autant plus utile, je crois, de traiter cette question que, pour des raisons diverses, elle préoccupe un grand nombre d'esprits, comme l'attestent les demandes de renseignements que l'on adresse souvent sur ce sujet aux professeurs d'Écriture Sainte.

[2] Gal., II, 11.

[3] Pour établir notre thèse, nous n'aurons guère qu'à résumer l'excellent travail publié par le P. Pesch, *Ueber die Person des Kephas*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VII, 1883, p. 456-490.

Les Pères sont à peu près unanimes sur ce point. Le nom de Céphas se rencontre pour la première fois, en dehors du Nouveau Testament, dans la première Épître de saint Clément, pape, aux Corinthiens, vers l'an 96. Faisant allusion à la première Épître de saint Paul aux Corinthiens[1], le Pontife leur dit : « C'est certainement par l'inspiration du Saint-Esprit qu'il vous a adressé une lettre où il vous parle de lui, de Céphas et d'Apollo[2]. » Et ce qu'il ajoute montre que par Céphas il entend l'apôtre saint Pierre. Aussi plus tard, en s'appuyant sans doute sur ce témoignage contemporain des Apôtres et émanant de la plume d'un homme qui les avait connus, saint Jérôme affirmait-il qu'il ne connaissait qu'un seul Céphas, Pierre, le chef de l'Église[3].

Saint Irénée, évêque de Lyon, vers 135-202, dans son fameux ouvrage *Contre les Hérésies*[4], et Tertullien, vers 160-240, dans son traité *De la Prescription*[5], voient, sans aucune hésitation, le prince des Apôtres dans le personnage dont parle l'Épître aux Galates. Saint Cyprien, mort en 258, ne pense pas autrement. Dans une de ses lettres[6], il cite saint Pierre comme un modèle

[1] I Cor., I, 12.

[2] S. Clément pape, *I Ep. ad Cor.*, XLVII, t. I, col. 308.

[3] « Sunt qui Cephan... non putant Apostolum Petrum, sed alium de septuaginta discipulis isto vocabulo nuncupatum... Quibus primum respondendum, alterius nescio cujus Cephæ nescire nos nomen, nisi ejus qui et in Evangelio, et in aliis Pauli Epistolis et in hac quoque ipsa modo Cephas modo Petrus scribitur. » S. Jérôme, *Comm. in Ep. ad Gal*, II, 11, t. XXVI, col. 340-341.

[4] S. Irénée, *Cont. Hær.*, III, XII, 15, t. VII, col. 910.

[5] Tertullien, *De præscript.*, XXIII, t. II, col. 36.

[6] S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 3, t. IV, col. 410.

de patience, à cause de la docilité avec laquelle il accepta l'avertissement de saint Paul. Telle était alors la croyance de l'Église d'Afrique.

Clément d'Alexandrie, mort vers 217, est le premier écrivain ecclésiastique qui ait considéré Céphas comme un des soixante et douze disciples. Il soutenait ce sentiment, au témoignage d'Eusèbe[1], dans un passage de l'ouvrage aujourd'hui perdu des *Hypotyposes*. Photius, qui avait lu cet écrit, en porte un jugement sévère dans sa *Bibliothèque* : « Au milieu de quelques bonnes choses, dit-il, il est plein de fables absurdes et de doctrines hérétiques, provenant soit de Clément lui-même, soit d'une autre personne ayant pris son nom[2]. » Cette œuvre suspecte est la seule qui, dans les cinq premiers siècles de notre ère, distingue deux Céphas. Eusèbe rapporte l'opinion de Clément, sans l'approuver ni la contredire.

La tradition de l'Église d'Antioche, où s'était passé l'événement rapporté dans l'Épître aux Galates, n'hésitait pas à reconnaître saint Pierre dans Céphas ; mais le plus illustre enfant de cette Église, saint Jean Chrysostome (347-407), donnait du fait lui-même une explication assez singulière. Dans son commentaire de l'Épître aux Galates[3], et dans une homélie sur ce sujet[4], le grand

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 12, t. XX, col. 117.

[2] Photius, *Codex* CIX, t. CIII, col. 384. Plusieurs croient que les Ariens ont interpolé les Hypotyposes de Clément; Alzog conjecture que le savant Alexandrin a composé cet écrit au moment où il abandonnait le paganisme pour se convertir au Christianisme. Alzog, *Patrologie*, traduct. Belet, 1877, p. 169.

[3] S. Jean Chrysostome, *Hom.* II *in Gal.*, 4, t. LXI, col. 640 et suiv.

[4] S. Jean Chrysostome, *Hom. in illud : In faciem ei restiti*, t. LI,

orateur soutient que c'est d'après un plan concerté entre les deux Apôtres, que saint Pierre fit semblant d'observer les cérémonies légales, afin que saint Paul eût l'occasion d'établir devant tout le monde que les chrétiens n'étaient pas tenus à l'observation de la loi mosaïque. D'après saint Jérôme [1], c'est Origène, mort en 254, qui est le premier auteur de cette explication.

Saint Jérôme (340-420) l'accepta à son tour, et de là prit naissance la discussion célèbre qui s'éleva entre lui et saint Augustin (354-430). Le solitaire de Bethléem reconnaît que le Céphas de l'Épître aux Galates est saint Pierre. Il montre, à la suite de saint Jean Chrysostome [2], que la tradition, aussi bien que le texte de saint Paul, ne permet pas de douter de l'identité de Céphas et de saint Pierre. Il est vrai, ajoute-t-il, que les hérétiques abusent de ce passage, mais ce n'est pas là une raison de nier la vérité. « S'il nous fallait admettre, dit-il, l'existence d'un autre Céphas, à cause des blasphèmes de Porphyre, afin que saint Pierre n'ait pas l'air d'être tombé dans l'erreur, il nous faudrait retrancher des Saintes Écritures de nombreux passages que Porphyre noircit, parce qu'il ne les comprend pas [3]. »

col. 371 et suiv. L'opinion de saint Jean Chrysostome a été reproduite par plusieurs écrivains grecs, par saint Jean Damascène (mort vers 754), t. xcv, col. 787; Œcuménius au xe siècle, t. cxviii, col. 1111, et Théophylacte au xie siècle, t. cxxiv, col. 975. Œcuménius mentionne aussi l'explication de Clément d'Alexandrie, mais il paraît ne pas y attacher d'importance.

[1] S. Jérôme, *Epist. cxii ad Augustinum*, 4, t. xxii, col. 918.

[2] S. Jean Chrysostome, *Homilia in illud : In faciem ei restiti*, 15, t. li, col. 384.

[3] S. Jérôme, *Comm. in Epist. ad Galat.*, ii, 11, t. xxvi, col. 341.

Saint Augustin était parfaitement d'accord avec saint Jérôme sur l'identité de saint Pierre et de Céphas, mais il était choqué de l'interprétation du fait donnée par le solitaire de Bethléem. Accepter une telle explication, lui écrivait-il dans une première lettre [1], c'est traiter avec peu de respect la Sainte Écriture et approuver la ruse et la tromperie. Cette lettre s'égara; saint Jérôme ne la reçut point et il ne la connut que plus tard par des copies qui en avaient été faites à l'insu de saint Augustin. Il crut que l'évêque d'Hippone avait écrit publiquement contre lui et il en fut très ému. De là une correspondance entre les deux docteurs. Dans une longue lettre [2], saint Augustin défend vigoureusement son opinion, en s'appuyant sur le texte même de saint Paul et sur l'autorité des Pères, entre autres de saint Ambroise [3]. Ses raisons convainquirent saint Jérôme, car il adopta l'interprétation de l'évêque d'Hippone dans les dialogues qu'il publia plus tard contre les Pélagiens [4].

Les autres écrivains ecclésiastiques du ve siècle n'eurent pas un autre sentiment que ces deux grands docteurs : saint Cyrille d'Alexandrie, mort en 444 [5]; Cassien (vers 350-435) [6]; Théodoret, évêque de Cyr, en Syrie (386-vers 458) [7]; le pape saint Gélase Ier, qui

[1] S. Augustin, *Epist.* XXVIII *ad Hieronymum*, 3, t. XXIII, col. 112.
[2] S. Augustin, *Epist.* LXXXII *ad Hieronymum,* t. XXIII, col. 276 et suiv.
[3] S. Ambroise, *Comm. in Gal.,* II, 11, t. XVII, col. 349-350.
[4] S. Jérôme, *Dialog. adv. Pelagianos,* I, 22, t. XXIII, col. 516.
[5] S. Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, IX, t. LXXVI, col. 1000-1001.
[6] J. Cassien, *Collatio* XVI, 12, t. XLIX, col. 1027.
[7] Théodoret de Cyr, *Interpr. Ep. ad Gal.,* II, 11, t. LXXXII, col. 472.

occupa le trône pontifical de 492 à 496 [1]. Au VIe siècle, saint Grégoire le Grand (540-604) dit, dans ses *Homélies sur Ézéchiel :* « Il y en a qui prétendent que ce ne fut pas Pierre, le prince des Apôtres, mais un autre du même nom que lui, qui fut blâmé par saint Paul. S'ils avaient lu plus attentivement les paroles de saint Paul, ils ne s'exprimeraient pas de la sorte [2]. »

De tous les anciens écrivains ecclésiastiques, on ne trouve, en dehors de Clément d'Alexandrie, qu'un seul auteur contemporain de saint Grégoire le Grand, qui ait distingué Céphas le disciple, et saint Pierre le chef du Collège apostolique : c'est le compilateur du catalogue des Disciples du Sauveur, attribué faussement au martyr saint Dorothée de Tyr. Nous lisons dans ce catalogue, inséré dans la *Chronique pascale* [3] : « Céphas, surnommé Pierre, avec qui discuta saint Paul sur le judaïsme. » Ce Céphas occupe le troisième rang parmi les disciples du Sauveur.

La liste du pseudo-Dorothée, de l'aveu de tous les critiques, n'a aucune valeur historique. Le savant Du Cange, qui le premier l'a publiée et traduite, ne s'est fait aucune illusion sur son caractère : « Ce catalogue des soixante et dix disciples, dit-il, n'est qu'un ramassis de tous les noms qu'on rencontre dans les Épîtres des Apôtres, de telle sorte que l'un d'eux est nommé César, parce que saint Paul nomme une fois César, c'est-à-dire

[1] S. Gélase, *Codex canonum.*, XLVII, 2, t. LVI, col. 619.

[2] S. Grégoire le Grand, *Hom. in Ezech.,* l. II, *Hom.*, VI, 10, t. LXXVI, col. 1003.

[3] *Chron. pascale,* dans Migne, *Patr. gr.,* t. XCII, col. 521.

l'empereur. Bien plus, le nom de l'auteur est faux, car le martyr Dorothée n'a jamais existé. Tout ce qu'on lui attribue est de l'invention des Grecs oisifs[1]. »

Nous pouvons nous rendre compte par ces observations de l'origine du disciple Céphas. On voulut avoir la liste de tous les disciples du Sauveur et, pour satisfaire la curiosité chrétienne, on recueillit dans les Livres Saints tous les noms qu'on put leur attribuer avec quelque ombre de vraisemblance. Céphas entre ainsi dans ce catalogue, mais avec d'autant moins de droit que ce nom n'apparaît jamais dans l'onomastique araméenne, avant que Jésus-Christ l'eût créé pour symboliser la dignité de saint Pierre. Aussi la tradition véritable ne connaît-elle point d'autre personnage qui l'ait porté. « Nous nommons le même homme Simon, Pierre et Céphas, » dit saint Basile (330-379)[2].

On allègue aussi en faveur de l'existence du disciple Céphas une prétendue lettre de l'évêque saint Martial, surnommé Céphas, aux Toulousains. On lit dans la préface, d'après la vie de saint Martial par son successeur Aurélius, que Martial était parent de saint Pierre et qu'il avait été baptisé par cet Apôtre, d'où l'on peut conclure que c'est pour ce motif qu'il avait été surnommé Céphas[3]. La suscription de la lettre porte : « Le serviteur de Dieu, apôtre de Jésus-Christ, Martial Céphas. » Ce document

[1] Du Cange, dans Migne, *Patrol. gr.*, note 95, t. XCII, col. 519.

[2] S. Basile, *Adv. Eunom.*, I, 8, t. XXIX, col. 528.

[3] Voir Suarez, *De leg.*, l. IX, c. XV, n° 5, édit. Vivès, t. VI, p. 507. Suarez croit la lettre authentique, mais il n'en nie pas moins que ce Céphas soit celui de l'Épître aux Galates.

est apocryphe et sans autorité, comme l'a démontré Noël Alexandre, par cette raison entre autres que ce prétendu écrivain du premier siècle cite l'Écriture Sainte d'après la traduction de saint Jérôme[1].

Ainsi, pendant les six premiers siècles de l'Église, tous les écrivains qui se sont occupés de la question ont reconnu saint Pierre dans le Céphas de l'Épître aux Galates, à l'exception de Clément d'Alexandrie dans un ouvrage sans valeur historique et du faussaire qui a fabriqué, sous le nom de Dorothée de Tyr, le catalogue apocryphe des Disciples du Sauveur.

Les scolastiques n'ont pas pensé autrement que les Pères. Pendant tout le moyen âge, on ne rencontre pas un seul écrivain qui n'identifie avec saint Pierre le Céphas de l'Épître aux Galates. Ainsi Hervé de Dôle, dont le commentaire de l'Épître aux Galates fut autrefois très célèbre et attribué à saint Anselme, dit, après avoir rapporté les paroles de saint Grégoire le Grand citées plus haut : « On doit nécessairement reconnaître que c'est le Céphas auquel le Christ avait dit : Tu seras appelé Céphas, qui est interprété Pierre[2]. » Le seul dissentiment qui existe à cette époque parmi les commentateurs, c'est que les uns se prononcent en faveur de l'explication primitive de saint Jérôme et les autres en faveur de celle de saint Augustin. Ainsi Pierre Lombard penche vers la

[1] Natalis Alexander, *Hist. eccl.*, sæc. I, c. XII, 11, Paris, 1714, t. III, p. 47.

[2] Herveus Burgidolensis, *Comm. In Ep. ad Gal.*, II, Migne, *Patr. lat.*, t. CCXXXI, col. 1146.

première et saint Thomas défend la seconde[1], mais ce dernier sentiment est de beaucoup le plus commun[2]. Suarez l'embrasse aussi sans hésitation, et il traite de « moyen frivole d'éluder la difficulté, » *frivola evasio*, l'expédient qui consiste à chercher un disciple dans le conflit d'Antioche pour le substituer au prince des Apôtres[3].

Céphas le disciple ne retrouva des partisans qu'après la naissance du protestantisme. Les catholiques eurent alors à défendre contre les nouveaux hérétiques l'infaillibilité et la dignité de saint Pierre. Plusieurs d'entre eux pensèrent que le meilleur moyen de justifier le chef de l'Église en cette circonstance, c'était de soutenir qu'il n'était pas question de lui ; mais les plus prudents et les plus circonspects eurent grand soin de ne réclamer pour leur solution qu'une pure vraisemblance. On remarque parmi eux Albert Pighius, Vallarsi, Hardouin, Zaccaria, Molkenbuhr et de nos jours Aloysio Vincenzi.

[1] Pierre Lombard, *In Gal.*, II, 14, *Patr. lat.*, t. CXCII, col. 110; S. Thomas, *In Gal.*, II, lect. 3, *Opera*, Anvers, 1612, t. XV, part. II, p. 120.

[2] « Eamdem sententiam, dit Suarez en parlant de l'opinion de saint Augustin, secuti sunt communiter Scholastici antiqui ac denique moderni fere omnes, tam Scholastici quam exponentes caput secundum ad Galatas. » *De leg.*, l. IX, c. XVII, n° 18.

[3] « Frivola evasio a Patribus rejecta, » porte le titre du paragraphe. Et dans le texte il dit : « Merito Sancti Patres neque ad resistendum hæreticis vel infidelibus neque ad expediendas alias illius loci difficultates illa frigida evasione usi sunt, sed pro certo semper supposuerunt Kephan illum fuisse Apostolum Petrum... Denique omnes etiam Scholastici hanc quæstionem tractantes in hoc consentiunt. » Suarez, *De leg.*, l. IX, c. XV, n° 7.

Albert Pighius (1490-1543) fut un des plus vaillants adversaires du protestantisme. Dans l'ouvrage où il défend la hiérarchie ecclésiastique, il dit : « Je sais que Clément d'Alexandrie... a affirmé que ce n'est point de Pierre, le prince des Apôtres, mais de l'un des soixante et dix disciples que Paul a écrit qu'il lui avait résisté en face. » Il ajoute ensuite quelques mots en l'honneur du docteur alexandrin et il continue : « J'ai fait ces remarques, afin qu'on ne tienne pas le témoignage de Clément comme de peu de valeur. Mais si nous accordons qu'il est question ici de l'apôtre Pierre, il faut ajouter que l'opinion soutenue par saint Jérôme contre saint Augustin n'est pas improbable, savoir que le blâme de Paul n'était que simulé... Enfin nous pouvons accorder, avec beaucoup d'autres que nous sommes loin de blâmer, que Pierre, le prince des Apôtres, fut réellement blâmé par Paul. La dignité de Pierre n'en est nullement diminuée[1]. » On voit par ce passage que Pighius, d'après la méthode commune à beaucoup de théologiens, donne trois solutions différentes de la même difficulté, laissant au lecteur le soin de choisir celle qui lui agréera davantage et évitant de se prononcer lui-même.

Vallarsi (1702-1771), le célèbre éditeur des Œuvres de saint Jérôme, s'exprime tout autrement dans une note sur l'opinion de ce saint docteur que nous avons exposée plus haut[2] :

[1] A. Pighius, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, III, 11, in-f°, Cologne, 1558, col. 129 *a*-130 *a* (Biblioth. du Séminaire de Saint-Sulpice, K 90).

[2] Voir plus haut, p. 460-461.

Il ne m'appartient pas de reprendre à cette place la vieille querelle qui a divisé les écrivains les plus célèbres. Il sera plus que suffisant d'indiquer nominativement les Pères de l'Église cités par saint Jérôme ou ayant vécu après lui, qui ont défendu l'opinion d'après laquelle le Céphas blâmé par Paul est différent de Pierre. Nous devons mentionner en premier lieu saint Clément d'Alexandrie, dans le livre cinquième des *Hypotyposes* et Eusèbe Pamphile qui rapporte son témoignage[1]. Ajoutons-y au IVe siècle Dorothée de Tyr, qui compte le Céphas repris par saint Paul, non parmi les Apôtres, mais parmi les soixante et douze disciples, et saint Jean Chrysostome[2] dont le témoignage, de même que celui de saint Grégoire le Grand, concorde avec celui de saint Jérôme, car ils sont témoins que de leur temps quelques-uns distinguaient Céphas de Pierre. Je passe sous silence l'auteur de la Chronique alexandrine, à l'an 30 après J.-C., le second Œcuménius et enfin l'auteur de l'explication des Épîtres de saint Paul qui a été attribuée à tort à saint Anselme, ainsi que les écrivains importants des temps modernes, qui ont parlé de l'opinion d'après laquelle l'apôtre Pierre est différent du disciple Céphas, comme étant leur opinion personnelle ou celle d'autrui. De nombreuses raisons, tirées du contexte de la Sainte Écriture et de l'histoire de saint Paul, militent en faveur de la même opinion. Il serait en particulier facile, si les limites d'une note le permettaient, d'appuyer fortement avec de nouveaux arguments la preuve que Pierre n'était pas à Antioche quand Paul blâma Céphas. Il est cependant certain que la presque totalité[3] des écrivains latins tiennent Pierre et Céphas pour une seule et même personne[4].

[1] « *Eccl. Hist.*, I, c. 12. »
[2] « T. v, Hom. 64. »
[3] « Plerosque omnes. »
[4] Migne, *Patr. lat.*, t. XXVI, col. 339 et suiv., note.

Vallarsi, on le voit, n'a rien négligé pour grossir le nombre des partisans du disciple Céphas, mais il compte parmi eux des noms qui ne doivent pas y figurer. Eusèbe et le rédacteur de la *Chronique pascale* rapportent seulement l'opinion de Clément d'Alexandrie et ne se prononcent nullement en sa faveur. On est plus surpris encore de voir apparaître ici saint Jean Chrysostome, saint Jérôme et saint Grégoire le Grand, qui n'ont jamais pensé à adopter l'explication qui distingue entre Pierre et Céphas. Quant à l'assertion que saint Pierre n'était pas à Antioche à l'époque dont parle saint Paul, Vallarsi n'en donne aucune preuve et la tradition est contre lui, comme on l'a vu par tout ce qui précède.

Un défenseur beaucoup plus fameux de l'opinion de Clément d'Alexandrie fut le célèbre jésuite Jean Hardouin (1646-1729), non moins connu par ses singularités que par sa science. Sa réputation d'érudit était si solidement établie, dit Huet, qu'il travailla en vain pendant quarante ans à la détruire, en soutenant les idées les plus étranges et les plus paradoxales. Il composa une dissertation *ex professo* sur le Céphas de l'Épître aux Galates. Elle ne parut que plusieurs années après sa mort, en 1741, dans son commentaire du Nouveau Testament[1]. L'année suivante, ce commentaire fut mis à l'Index, à cause des paradoxes qu'il renfermait.

Le savant Jésuite avait répété les arguments de Val-

[1] J. Harduinus, *Commentarius in Novum Testamentum; accedit lucubratio in cujus prima parte ostenditur Cepham a Paulo reprehensum Petrum non esse*, in-f°, Amsterdam, 1741, p. 785-799 (B. N. A 1151).

larsi, mais comme il sentait bien que le terrain historique se dérobait sous ses pieds, il avait cherché à s'appuyer surtout sur des arguments étrangers au débat. Le concile de Trente, disait-il, a déclaré la Vulgate authentique. Or la Vulgate, dans l'Épître aux Galates, lit une fois Pierre et l'autre fois Céphas. La tradition ecclésiastique s'est donc prononcée pour la distinction des noms et par conséquent pour la distinction des personnes. — Cette affirmation est fausse. Nous avons vu, au contraire, que la tradition était presque unanime en faveur de l'identité des personnes. Comme nous le dirons plus loin, Pierre et Céphas sont employés indifféremment l'un pour l'autre dans l'Épître aux Galates.

Dom Calmet (1672-1757) réfuta l'opinion d'Hardouin dans une dissertation très solide[1]. D'autres savants marchèrent sur ses traces, et quelques-uns n'épargnèrent pas les reproches au savant défunt. C'est alors qu'entra dans la lice le P. François Antoine Zaccaria (1714-1795), afin de défendre celui qui ne pouvait plus se défendre lui-même[2]. Il prétend que l'opinion de ce savant a toute la vraisemblance qu'on a le droit d'exiger pour soutenir un sentiment discutable et controversé, mais c'est là toute sa thèse : il ne va pas au delà et

[1] Calmet, *Dissertation où l'on examine si Céphas repris par saint Paul à Antioche est le même que saint Pierre*, dans le *Commentaire littéral*, *Épîtres de saint Paul*, t. II, Paris, 1716, p. V-XXV.

[2] Fr. A. Zaccaria, *Dissertazioni di storia ecclesiastica*, 2e édit., Diss. XXXII, 3 in-4°, Rome, 1840, t. I, p. 225-232.

confesse en terminant que le nombre et l'autorité sont contre le P. Hardouin[1].

Un religieux franciscain, au contraire, Marcellin Molkenbuhr, s'efforça d'établir, en 1785, comme un fait indiscutable, que le Céphas de l'Épître aux Galates n'est point l'Apôtre saint Pierre. Malheureusement pour sa thèse, sa dissertation est pleine d'erreurs historiques et de faux raisonnements. Il fait Clément d'Alexandrie plus ancien que saint Irénée. Il va jusqu'à nier que Tertullien ait pris Céphas et saint Pierre pour le même personnage, et il rejette comme apocryphe et interpolée la correspondance entre saint Jérôme et saint Augustin, parce qu'il ne sait comment y répondre[2].

Dans ces dernières années, le disciple Céphas a trouvé un champion qui est allé plus loin que tous ses

[1] « Confesso che se la questione dal numero e dal l'autorità si ha a decidere, il Padre Arduino ha perduta la causa. » *Loc. cit.*, p. 232.

[2] Parmi les défenseurs de la même thèse, qui a recruté des adhérents, comme nous l'avons dit, à partir du XVIe siècle, nous pouvons citer : Barthélemy Camerarius (mort après 1564). *Tractatus de jejunio*, c. VI ; Hector Pintus, hiéronymite portugais (+1584), *In Daniel.*, I ; Alexandre Carriero, doyen de l'Université de Padoue (+ 1726), *De potestate summi Pontificis ;* Gérard Kerkerdere, né près de Maëstricht en 1678, mort en 1738, *Conatus novus de Cepha reprehenso*, (dans son *Liber de situ paradisi terrestris*, Louvain, 1719); Girolamo Constantini, *Questione di fatto, se il Cefa ripreso da S. Paolo possa con ragione credersi il principe degli Apostoli*, Venise, 1763; Paul Opffermann, Jésuite, éditeur de la Théologie du P. Antoine, *De statu morali hominis*, part. I, d. 3, c. II, q. 6; J. Neubauer, *Theologia Wirceburgensis*, édit. de Paris, 1852, t. III, p. 258 et suiv.; Rautenstrauch, *Institut. juris*, t. I, § 71; A. F. James, *Dissertation où il est irréfragablement prouvé... que Céphas, repris par saint Paul à Antioche, n'est pas le même que le prince des Apôtres*, Paris, 1846.

devanciers, Aloysio Vincenzi[1]. Il est convaincu qu'on ne peut défendre l'infaillibilité pontificale si le Céphas de l'Épître aux Galates est le chef de l'Église. En conséquence, il soutient non seulement que ce Céphas est un disciple, mais que Jacques et Jean, qui sont nommés au même endroit[2], ne sont pas davantage les Apôtres de ce nom, parce que la dignité apostolique en serait amoindrie[3]. De telles exagérations ne sont pas propres à prévenir en faveur de sa thèse. Il reproduit les arguments du P. Hardouin. Comme saint Paul emploie tantôt le nom de Pierre et tantôt celui de Céphas[4], il en conclut que ce sont deux personnages différents. Mais tout le monde savait et toute la tradition affirme que c'était une seule et unique personne, qui est nommée tantôt par son nom grec, tantôt par son nom araméen, comme lorsque Jésus est appelé tantôt Messie en araméen et tantôt Christ en grec. Des arguments comme ceux de Vincenzi ne sauraient prévaloir, dans une question historique, contre l'autorité de tant de témoignages que nous avons rapportés. Aussi, même depuis le protestantisme, les plus grands noms de la science catholique se sont-ils prononcés en faveur de l'identité de Céphas et de saint Pierre : les Bellarmin, les Salmeron, les Estius, les Tirin, les Calmet, etc.[5].

[1] A. Vincenzi, *De Hebræorum et Christianorum monarchia*, 2e édit., Rome, 1875, p. 305 et suiv.

[2] Gal., II, 9.

[3] A. Vincenzi, *loc. cit.*, p. 306.

[4] Gal., II, 8, 9, 11, 14.

[5] Parmi ceux de notre siècle, on peut nommer Windischmann, *Erklärung Galaterbriefes*, Bisping, Reithmayr, etc. Voir Bacuez, *Manuel biblique*, 6e édit., 1889, t. IV, no 728, p. 379.

Quant à l'infaillibilité du Pape, elle n'est pas plus intéressée dans la question que la véracité des Actes des Apôtres. Nous avons déjà vu plus haut[1] qu'il n'y avait pas désaccord de doctrine, mais seulement de conduite entre saint Pierre et saint Paul. Le concile de Jérusalem avait décidé que les païens convertis n'étaient point obligés de se soumettre à la circoncision et aux observances légales; il n'avait rien prescrit au sujet des judéo-chrétiens. Ceux-ci gardaient donc leur liberté. Il leur était loisible de continuer à observer la loi, parce qu'il était difficile de rompre brusquement avec des habitudes invétérées, et ceux d'entre eux qui habitaient la Judée ne pouvaient se mettre en dehors de tous ses usages sociaux, religieux et civils. C'est pour ce motif que saint Paul fit circoncire son disciple Timothée. La Synagogue devait être ensevelie avec honneur[2]. Mais s'il était permis aux judéo-chrétiens de se soumettre aux prescriptions légales, ils n'y étaient pas obligés. Là où l'élément hellénique dominait dans la nouvelle Église, le résultat du concile de Jérusalem devait être le prompt délaissement des observances mosaïques. C'est ce qui se produisit à Antioche. Comme les païens convertis y formaient la majorité, les judéo-chrétiens y abandonnèrent bientôt les coutumes juives.

Dans cet état de choses, il est tout naturel que saint Pierre, en arrivant dans la capitale de la Syrie, y vécût avec les chrétiens incirconcis, contrairement aux usages

[1] Voir plus haut, p. 447.

[2] Voir S. Augustin, *Epist.* LXXXII *ad Hieronymum,* 16, t. XXXIII, col. 282.

judaïques et eut avec eux les rapports qu'il avait déjà eus avec le centurion Corneille. C'est ce qu'il fit, comme nous l'apprend l'Épître aux Galates. Saint Paul vivait comme les Juifs à Jérusalem[1]. Saint Pierre vécut comme les Gentils à Antioche. Mais un incident imprévu vint troubler la bonne harmonie. Des judéo-chrétiens étant arrivés de Palestine à Antioche, saint Pierre se trouva dans un grand embarras. Il y a des situations où il est fort difficile de juger tout d'abord quel est le meilleur parti à prendre. Aucune question de principes n'était en jeu; la foi n'était nullement intéressée, et pourtant la question de la conduite à tenir était fort délicate. Les nouveaux venus, habitués à observer la loi en Palestine, ne voulaient point, selon la coutume juive, manger avec les chrétiens incirconcis, et comme nous l'avons vu, ils avaient rigoureusement ce droit. Si saint Pierre ne les imitait pas, il offensait ses frères de Jérusalem; s'il cessait de manger avec les incirconcis, il blessait les nouveaux chrétiens d'origine païenne. Que faire dans cette alternative? Comment trancher la difficulté! Il y avait de chaque côté des raisons qui n'étaient pas sans valeur. Saint Pierre était chargé de l'Évangile de la circoncision. Dans la crainte sans doute que les judéo-chrétiens ne le décriassent dans toute la Palestine et ne lui fissent perdre, en l'accusant de manquer de respect pour la loi, la considération dont il avait besoin pour prêcher la foi à ses frères, le chef des Apôtres se décida à se séparer des chrétiens incirconcis et à vivre de nou-

[1] I Cor., IX, 20, etc.

veau en Juif. Commit-il ainsi une erreur de doctrine? — Assurément non. Aucun point de foi n'était en cause. — Avait-il le droit d'agir comme il fit? — Incontestablement, puisque le concile de Jérusalem n'avait tracé à cet égard aucune ligne de conduite. Juif de naissance, il était autorisé à observer la loi, comme le faisait saint Paul lui-même quand il était à Jérusalem. — Mais avait-il pris le meilleur parti, celui qui offrait le moins d'inconvénients, en choisissant, pour éviter de scandaliser les judéo-chrétiens, ce qui lui avait paru un moindre mal?

Saint Paul ne le pensa pas. Tout Juif converti avait le droit d'observer la loi, mais saint Pierre était le chef de l'Église et, à cause de cette qualité, son exemple avait un poids particulier; il pouvait induire à penser, par son changement de conduite, que les cérémonies légales étaient toujours rigoureusement obligatoires pour les Juifs et non pas simplement facultatives. Ces conséquences ne tardèrent pas à se manifester. Tous les Juifs convertis de la capitale de la Syrie, Barnabé lui-même, le compagnon de saint Paul, se firent un devoir d'imiter saint Pierre. L'importance qu'a sa conduite, l'influence qu'elle exerce montrent bien qu'il ne s'agit pas ici d'un disciple inconnu, mais du prince des Apôtres. De là aussi la gravité de cet acte. De la part d'un simple disciple, il aurait mérité peu d'attention; de la part de saint Pierre, il eut de fâcheux résultats : il brisa l'harmonie qui régnait dans la communauté chrétienne d'Antioche. Les païens convertis, qui étaient les plus nombreux, se trouvaient comme excommuniés, et leur propre évêque, saint

Pierre, n'osait plus avoir de rapports avec eux. Ils se plaignirent et blâmèrent saint Pierre : c'est le sens du texte grec, qui ne porte pas, comme la Vulgate, que Céphas était « blâmable, » mais qu'il était « blâmé. » Saint Paul prit alors leur défense publiquement, « en face, » non en secret, parce que ce n'était que par un acte public que pouvait cesser la division introduite à Antioche. Dans son Épître, il qualifie la conduite du chef des Apôtres de « dissimulation, » voulant dire par là que saint Pierre, quoiqu'il sût qu'il pouvait avoir des relations avec les incirconcis, s'en privait comme s'il n'en avait point le droit. Saint Paul ne contesta pas, d'ailleurs, que les judéo-chrétiens ne pussent légitimement vivre en Juifs, mais il demanda que les Gentils convertis ne fussent pàs repoussés et opprimés. Le Chef de l'Église reconnut la justesse de cette réclamation. Il vit les conséquences de sa conduite et proclama sans doute ouvertement qu'il était permis à tous d'avoir des rapports avec les Hellénistes chrétiens[1].

Tel est l'épisode d'Antioche; telle est l'explication du récit de l'Épître aux Galates. Saint Pierre n'erra nullement dans la doctrine; son infaillibilité pontificale est hors de cause; il adopta seulement une ligne de conduite qui avait des inconvénients; ces inconvénients furent signalés par saint Paul et humblement reconnus par saint Pierre. L'humilité du prince des Apôtres porta ses fruits : cet événement fut décisif; il coupa court à

[1] Cf. Fr. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, in-8°, Brixen, 1885, p. 132, note.

toutes les difficultés qui, sans cette circonstance, se seraient souvent renouvelées. L'ensemble et les détails du conflit, loin d'être inconciliables avec la dignité du Chef de l'Église, en rehaussent au contraire l'autorité et la puissance. Ils nous montrent quelle était l'importance de son rôle. Tout s'explique aisément, s'il est question du premier pape; rien ne se comprend, s'il s'agit d'un disciple obscur, appelé Céphas. Saint Paul cite son action comme un acte de courage; il a donné des avis à son supérieur hiérarchique, comme saint Bernard en donnera plus tard, dans son livre *De la Considération*, au pape Eugène III, mais ses paroles mêmes impliquent la primauté de Pierre, au lieu de la nier. Il a dit, un peu plus haut[1], qu'il était allé à Jérusalem pour voir Pierre, ou, comme le porte le texte grec, Céphas, qu'il considère ainsi comme son chef. S'il lui résiste maintenant, ce n'est pas pour méconnaître son autorité; son langage bien compris est, au contraire, un hommage, d'autant plus précieux qu'il est indirect, rendu à la primauté du Saint-Siège. L'Épître aux Galates ne porte donc aucune atteinte au pouvoir de saint Pierre. Nous allons montrer maintenant qu'elle n'est aucunement en contradiction avec les Actes des Apôtres.

[1] Gal., I, 18.

ARTICLE II.

ACCORD DE L'ÉPÎTRE AUX GALATES AVEC LES ACTES DES APÔTRES.

On objecte en premier lieu contre l'exactitude de la narration des Actes que saint Paul, dans son Épître aux Galates, raconte le dissentiment survenu entre les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne d'une tout autre manière que saint Luc. Nous avons deux versions, dit-on, du même fait, et ces deux versions sont contradictoires. Quelle est la vraie? C'est évidemment celle de saint Paul qui a été si étroitement mêlé à cette querelle et y a joué le principal rôle.

Il est certain que saint Paul, dans le chapitre II de son Épître aux Galates, fait allusion à plusieurs des faits que raconte saint Luc dans les Actes, mais il n'existe pas de contradiction entre les deux écrivains sacrés. Seulement saint Luc, écrivant une histoire, présente les événements en historien, exposant l'origine de la querelle, ses péripéties diverses et sa conclusion, tandis que l'Apôtre des nations, adressant une lettre aux Galates dans un but déterminé, ne fait allusion à ces événements qu'autant qu'il est nécessaire et utile à ses fins. Dans les deux récits, Pierre et Jacques donnent expressément raison à saint Paul[1] : c'est là le trait fondamental. Le reste est accessoire et sans conséquence. Saint Paul

[1] Act., XV, 7-10; 13-21; Gal., II, 9.

écrit aux Galates qu'il est allé à Jérusalem « par révélation[1], » c'est-à-dire par ordre de Dieu, tandis que, d'après saint Luc, cet Apôtre fut envoyé en mission[2] dans la capitale de la Judée par les fidèles d'Antioche. On veut voir là une contradiction. En réalité, il n'y en a pas. Quel que soit ici le sens précis du mot original (ἀποκάλυψις) traduit par *révélation*, sens sur lequel les interprètes ne sont pas d'accord, il est certain que saint Paul veut dire qu'il alla à Jérusalem pour obéir à la volonté de Dieu, ce qui ne contredit nullement le récit des Actes. Ce dernier entre au sujet du concile dans des détails qu'omet saint Paul, parce qu'il n'a pas à en parler, mais ils affirment tous les deux de la même manière que les Apôtres donnèrent raison au prédicateur des nations, et c'est le seul point essentiel.

La critique rationaliste a cru découvrir une autre contradiction entre les Actes et l'Épître de saint Paul. Saint Luc dit que l'Apôtre ne fit que traverser la Galatie[3]; mais saint Paul, par sa lettre, montre qu'il a séjourné longtemps dans ces contrées.

La contradiction n'est qu'apparente. M. Renan lui-même a prouvé qu'elle n'est que dans les termes et que les deux récits concordent parfaitement pour le fond. « Paul, dit-il, avait l'habitude de se servir, pour désigner chaque pays, du nom administratif. *Asie, Macédoine, Achaïe,* désignent pour lui les provinces qui portaient ces noms, et non les pays qui les avaient

[1] Gal., II, 2.
[2] Act., XV, 2.
[3] Act., XVI, 6; XVIII, 23.

portés d'abord. Le pays qu'il avait évangélisé depuis Antioche de Pisidie jusqu'à Derbé, s'appela pour lui la *Galatie;* les chrétiens de ce pays furent pour lui les *Galates*. Par là on s'explique cette particularité unique de l'Épître aux Galates, qu'elle ne porte pas d'adresse à une Église déterminée. Par là on s'explique aussi une des singularités apparentes de la vie de saint Paul. L'Épître aux Galates suppose que Paul avait fait chez ceux à qui cette lettre est adressée un long séjour, qu'il avait eu avec eux des rapports intimes, au moins autant qu'avec les Corinthiens, les Thessaloniciens. Or les Actes ne font aucune mention de l'évangélisation de la Galatie proprement dite. Dans un second voyage, Paul *traversa le pays galatique*[1]. » Saint Luc entend par là la Galatie proprement dite, qu'il distingue de la Pisidie[2] et de la Lycaonie[3], tandis que saint Paul comprenait sous le nom de Galatie « une agglomération artificielle, correspondant à la réunion passagère de provinces qui s'était faite en la main du roi galate Amyntas. Ce personnage, après la bataille de Philippes et la mort de Déjotare, reçut d'Antoine la Pisidie, puis la Galatie, avec une portion de la Lycaonie et de la Pamphylie... Tous ces pays, à sa mort, formèrent une seule province romaine. La province qui portait le nom de Galatie dans la nomenclature officielle, du moins sous les premiers Césars, comprenait donc certainement : 1° la Galatie proprement dite; 2° la Lycaonie; 3° la

[1] Act., XVI, 6. E. Renan, *Saint Paul*, p. 51.
[2] Act., XIV, 23.
[3] Act., XIV, 6.

Pisidie, etc.[1]. » Saint Luc et saint Paul ne se contredisent donc point; leur divergence apparente est même une preuve de la parfaite exactitude de l'un et de l'autre, puisque tous les deux s'expriment d'une façon très juste, quoique d'une manière différente[2].

[1] E. Renan, *Saint Paul,* p. 48-49.

[2] Sur l'accord des Acteset des Épîtres de saint Paul, en particulier de l'Épître aux Galates, voir de nombreuses preuves dans H. Wallon, *Autorité de l'Évangile,* 1887, p. 95-102.

CHAPITRE IV.

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ÉPHÉSIENS.

L'école de Tubingue nie l'authenticité de cette Épître; M. Renan la déclare « douteuse[1]. » « Ce qui paraît le plus vrai, dit-il, c'est que l'Épître aux Éphésiens n'a été adressée à aucune Église déterminée; que, si elle est de saint Paul, c'est une simple lettre circulaire destinée aux Églises d'Asie, composées de païens convertis... L'Épître aux Éphésiens, pour le style, s'écarte sensiblement des Épîtres certaines; elle a des expressions favorites, des nuances qui n'appartiennent qu'à elle... Que Paul ait écrit ou dicté cette lettre, il est à peu près impossible de l'admettre; mais qu'on l'ait composée de son vivant, sous ses yeux, en son nom, c'est ce qu'on ne saurait déclarer improbable[2]. »

Tous ces doutes et toutes ces hypothèses sont sans fondement. La tradition, jusqu'à notre siècle, est unanime pour attribuer cette Épître à saint Paul[3]. Les an-

[1] E. Renan, *Saint Paul,* p. VI.

[2] E. Renan, *Saint Paul,* p. XV-XX.

[3] Eph., V, 25, est cité manifestement dans saint Ignace, *Ad Polycarp.*, V, t. V, col. 724. La lettre de saint Clément aux Corinthiens contient aussi de nombreuses allusions à cette Épître.

ciens hérétiques ne parlent pas autrement sur ce sujet que les docteurs catholiques. Marcion, vers 150, en changeait le titre et prétendait qu'elle avait été écrite aux Laodiciens, mais il reconnaissait qu'elle était de saint Paul[1]. Les Naasséniens, Basilide, Valentin et ses disciples Ptolémée et Théodote la citaient comme Écriture sacrée[2]. Son origine ne faisait donc doute pour personne.

Quant à l'argument tiré du style, M. Renan, qui assure qu'on y rencontre « des mots étrangers à la langue ordinaire de saint Paul, » reconnaît néanmoins que « quelques-uns se retrouvent dans les Épîtres à Timothée, à Tite et aux Hébreux[3]. » En réalité, l'Épître aux Éphésiens porte la marque de Paul, on reconnaît partout son faire, sa touche, ses idées, sa doctrine. On prétend qu'elle n'est qu'une imitation un peu pâle de celle qui avait été envoyée aux Colossiens, une sorte de circulaire vague et générale qui ne s'adressait pas à des individus bien déterminés. Rien n'est plus faux. L'ampleur des développements, la force et l'autorité de l'Épître aux Éphésiens, montrent que cette dernière n'est pas une simple copie de l'Épître aux Colossiens, ni une circulaire banale. Nous y lisons des traits importants ajoutés à ce que l'Apôtre avait écrit précédemment, sur la résurrection et la descente aux limbes[4], dont il n'avait pas

[1] Tertullien, *Cont. Marc.*, v, 11, 17, t. ii, col. 500, 512.

[2] *Philosophoumena*, v, 7, 8, etc. Dans Migne, t. xvi, col. 1330, 1338, 3146, 3315, 3247, etc.

[3] E. Renan, *Saint Paul*, p. xix.

[4] Eph., i, 20-22.

encore parlé; sur la prédestination, qui n'avait été guère qu'effleurée dans la lettre aux Romains[1], et sur laquelle se tait l'Épître aux Colossiens. Les idées sur le mariage chrétien, déjà exposées aux fidèles de Corinthe[2], atteignent ici à une plus grande hauteur, car elles nous en révèlent le caractère sacré, en nous y montrant une image de l'union de Jésus-Christ avec son Église[3]. Les exhortations à la lutte contre les puissances infernales rappellent celles que contient déjà l'Épître aux Romains, mais elles sont plus véhémentes; c'est donc bien l'œuvre de l'Apôtre des Gentils.

[1] Rom., VIII, 29-30. Cf. Eph., I, 5-12.
[2] I Cor., VII.
[3] Eph., V, 20-23.

CHAPITRE V.

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX PHILIPPIENS.

L'authenticité de l'Épître de saint Paul aux Philippiens, attestée par saint Polycarpe dans la lettre qu'il écrivit à la même Église[1], n'a jamais été contestée avant Christian Baur[2], et les prétextes sur lesquels il s'appuie sont si futiles que, même parmi ses disciples, un petit nombre a osé le suivre. Il prétend que les idées qui y sont développées ne sont pas celles de saint Paul; mais toutes les difficultés qu'il allègue portent complètement à faux. On retrouve en effet dans la lettre aux Philippiens et dans celles dont personne ne conteste l'authenticité les mêmes caractères et la même physionomie : c'est le même style, c'est le même esprit, c'est le même fond, sauf quelques détails qu'explique la diversité des circonstances. Dans cette Épître, le cœur de saint Paul, sa charité et son zèle pour les âmes autant que sa foi, son courage, son amour pour Jésus-Christ et son indignation contre les faux docteurs nous apparaissent absolument sous le même jour que dans les Épîtres aux

[1] S. Polycarpe, *Ep. ad Philip.*, 3, 5, t. v, col. 1008, 1009.
[2] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. II, p. 50-94.

Corinthiens, aux Galates et aux Romains. Mais Baur ne veut point en accepter les idées comme pauliniennes, parce qu'elles sont en opposition avec sa théorie sur les origines du Christianisme.

Il en attaque d'abord la suscription[1], parce qu'il y est fait mention des évêques; or, d'après Baur, la hiérarchie ecclésiastique n'existait pas encore du temps de saint Paul. Nous verrons, en étudiant les Épîtres pastorales, combien est fausse cette assertion de l'école de Tubingue.

Une seconde objection, qui n'est pas la moins grave aux yeux des rationalistes, contre l'authenticité de l'Épître aux Philippiens, c'est qu'elle affirme catégoriquement la divinité de Jésus-Christ[2].

Les rationalistes ne peuvent cependant pas prétendre que saint Paul ne croyait pas à ce dogme fondamental, puisque dans l'Épître aux Romains, qu'ils ne lui contestent pas et qui avait été écrite avant celle qui nous occupe, l'Apôtre avait dit : « Dieu n'a pas épargné *son propre Fils*[3], » expressions qui impliquent nécessairement la divinité de Jésus-Christ. De plus, tout le monde admet que l'Épître aux Hébreux, quel qu'en soit l'auteur, ce que nous n'avons pas à examiner en ce moment, est antérieure à la ruine de Jérusalem par Titus et par conséquent à l'an 70. Or elle fait profession expresse de la croyance à la divinité de Jésus-Christ, qui est la « forme

[1] Phil., I, 1.
[2] Phil., II, 6-11.
[3] Rom., VIII, 32.

de la substance de Dieu[1]. » Donc l'Épître aux Philippiens pouvait professer la même croyance presque au même moment, soit un peu avant, soit peut-être même seulement un peu après. M. Renan a observé justement, contrairement à Baur : « Les raisons pour lesquelles on a voulu attaquer les deux Épîtres aux Thessaloniciens et celle aux Philippiens sont sans valeur[2]. »

[1] Heb., I, 3.

[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XLI. Voir aussi *Saint Paul*, p. VI; *L'Antechrist*, p. 15.

CHAPITRE VI.

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX COLOSSIENS.

Mayerhoff, en 1838, a prétendu que l'Épître aux Colossiens n'était qu'un extrait fait par un faussaire de l'Épître aux Éphésiens[1]. Baur a soutenu plus tard qu'elle n'avait été composée qu'au IIe siècle de notre ère[2] et plusieurs de ses disciples, tout en lui assignant des dates diverses, en ont nié comme lui l'authenticité, en particulier Hilgenfeld[3].

L'Épître aux Colossiens fournit matière à deux espèces de difficultés. On lui reproche en premier lieu ses lacunes et en second lieu la doctrine qu'elle enseigne sur la nature de Jésus-Christ et sur les anges.

Il n'est pas question dans la lettre aux Colossiens de la justification par la foi. De là l'école de Tubingue conclut qu'elle n'est pas de saint Paul. Cet argument n'est pas sérieux. Pourquoi l'Apôtre aurait-il parlé de la justification par la foi, si ses correspondants n'avaient pas besoin qu'il leur en parlât? D'ailleurs la lacune n'existe

[1] Mayerhoff, *Der Brief an die Kolosser*, Berlin, 1838.

[2] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. II, p. 3 et suiv.

[3] Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 663-668.

même pas, car nous rencontrons dans l'Épître plusieurs allusions au dogme qu'on assure y avoir été négligé[1].

Baur prétend également que le passage où l'Épître aux Colossiens traite de la nature du Fils de Dieu ne peut pas être paulinien. L'Apôtre n'aurait pu dire : que Jésus-Christ est le « Fils bien-aimé » de Dieu le Père, « l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, par qui tout a été créé, etc.[2]. » Cette christologie n'est pas celle des Épîtres authentiques. — Comment donc? En réalité, ce qu'exprime ici l'Apôtre n'est que le développement de ce qu'il avait écrit auparavant aux Romains : « Dieu n'a pas épargné son propre Fils; » et aux Corinthiens : « Le Christ est la vertu et la sagesse de Dieu[3]. »

Baur objecte enfin contre l'Épître aux Colossiens l'énumération des Trônes, des Dominations, des Principautés et des Puissances, où il s'imagine découvrir des traces de gnosticisme.

Pour réfuter cette objection, il suffit de se rappeler ce passage de l'Épître aux Romains : « Ni les Anges, ni les Principautés, ni les Vertus, ni les choses présentes, ni les choses futures, etc.[4]. » Des éons et des autres rêveries du gnosticisme, nous ne découvrons pas la moindre trace dans la lettre de saint Paul. Plus loin, il est vrai, nous rencontrons une allusion à une certaine religion ou culte des anges : « Que per-

[1] Col., II, 11, 16, 17.
[2] Col., I, 13-20.
[3] Rom., VIII, 32; I Cor., I, 24.
[4] Rom., VIII, 38.

sonne ne vous séduise en affectant l'humilité et le culte des anges[1]; » mais ce n'est pas aux erreurs gnostiques que pense l'auteur sacré, c'est aux fables des Juifs qui, à cette époque, acceptaient sur les esprits célestes de nombreuses superstitions dont le Talmud nous a conservé le souvenir.

Du reste, le gnosticisme, amalgame informe et confus d'idées juives, platoniciennes et même chrétiennes, remonte jusqu'au temps des Apôtres, si même il ne leur est pas antérieur pour certaines parties. Saint Paul pourrait donc l'avoir eu en vue dans ses lettres, sans qu'il fût permis d'en rien conclure contre leur authenticité. Mais ce qui paraît être la vérité, c'est que les gnostiques ont cherché à établir leurs erreurs sur une fausse interprétation de plusieurs passages de saint Paul. « La teinte de gnosticisme qu'on trouve dans l'Épître aux Colossiens, dit M. Renan, se rencontre, quoique moins caractérisée, dans d'autres écrits du Nouveau Testament, en particulier dans l'Apocalypse et dans l'Épître aux Hébreux[2]. Au lieu de rejeter l'authenticité des passages du Nouveau Testament où l'on trouve des traces du gnosticisme, il faut quelquefois raisonner à l'inverse et chercher dans ces passages l'origine des idées gnostiques qui prévalurent au IIe siècle[3]. » Il est à peine besoin de faire remarquer que les Épîtres ne contiennent rien de proprement gnostique, mais il est historiquement certain que les hérétiques ont abusé de quelques

[1] Col., II, 18.
[2] Apoc., XIX, 13; Heb., I, 3.
[3] E. Renan, *Saint Paul*, p. X, IX.

passages de saint Paul pour en tirer leurs erreurs.

M. Renan reconnaît aussi en général que, s'il y a une différence entre le langage de l'Épître aux Colossiens et celui des Épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, c'est simplement en ce que les expressions de la première sont plus fortes : « Les plus énergiques expressions de l'Épître aux Colossiens ne font qu'enchérir un peu sur celles des Épîtres antérieures... Rien de [ce qu'on allègue contre son authenticité] n'est décisif[1]... Je sais qu'on rejette l'authenticité de l'Épître aux Colossiens, mais pour des raisons tout à fait insuffisantes, selon moi. Ces changements de théorie ou plutôt de style, chez les hommes de ces temps pleins d'ardente passion sont, dans certaines limites, une chose admissible[2]. »

[1] E. Renan, *Saint Paul,* p. x, ix.

[2] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 480. — On peut voir une bonne réfutation des objections contre l'Épître aux Colossiens, dans Fr. A. Heuse, *Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser,* in-8°, Munich, 1887.

CHAPITRE VII.

ÉPÎTRES DE SAINT PAUL AUX THESSALONICIENS.

L'authenticité des Épîtres aux Thessaloniciens n'avait jamais été contestée avant Christian Schmidt, en 1804[1]. Ses attaques passèrent d'ailleurs à peu près inaperçues jusqu'à l'époque où l'école de Tubingue embrassa son opinion. Christian Baur rejeta les deux Épîtres aux Thessaloniciens[2]. Tous ses disciples ne le suivirent point cependant : la plupart admirent même l'authenticité de la première lettre aux Thessaloniciens et aujourd'hui ils se bornent à contester la seconde[3]. Mais l'origine pauli-

[1] J.-E. Chr. Schmidt, *Einleitung ins N. T.*, 1804, t. II. p. 256 et suiv.

[2] Ch. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., p. 94 et suiv.; Anhang, p. 340 et suiv.

[3] Noack, *Der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1857, t. II, p. 313 et suiv.; van der Vries, *De beiden brieven aan de Thessalonicensen*, Leyde, 1865; Volkmar, *Mose Prophezie und Himmelfahrt*, Leipzig, 1867, p. 114 et suiv., rejettent les deux Épîtres; la seconde seulement est rejetée par Lipsius dans les *Studien und Kritiken*, 1854, p. 905 et suiv.; Weisse, *Philos. Dogmat.*, Leipzig, 1855, t. I, p. 146; van Manen, *De echtheid van Paulus brieven aan de Thessalonicensen*, Utrecht, 1865; Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Leipzig, 1873, p. 28; Holtzmann, dans Schenkel, *Bibellexicon*, 1875, t. V, p. 503 et suiv.; Hilgenfeld, *Einleitung*, 1875, p. 642 et suiv., etc.

nienne d'aucune des deux ne peut être sérieusement révoquée en doute. Le Canon de Muratori nomme expressément les deux Épîtres aux Thessaloniciens[1]; saint Irénée les cite souvent en Gaule, Tertullien en Afrique et Clément d'Alexandrie en Égypte[2], de sorte qu'à la fin du IIe siècle la croyance de l'Église entière était unanime. Aussi M. Renan lui-même écrit-il : « Les raisons par lesquelles on a voulu attaquer les deux Épîtres aux Thessaloniciens et celle aux Philippiens sont sans valeur[3]. » « Les difficultés que certains modernes ont soulevées contre elles sont de ces soupçons légers que le devoir de la critique est d'exprimer librement, mais sans s'y arrêter, quand de plus fortes raisons l'entraînent. Or, ces trois Épîtres ont un caractère d'authenticité qui l'emporte sur toute autre considération[4]. »

Les deux Épîtres aux Thessaloniciens sont attaquées comme celles qui ont été adressées aux Philippiens et aux Colossiens pour des raisons doctrinales. « La seule difficulté sérieuse qu'on ait élevée contre les Épîtres aux Thessaloniciens, dit M. Renan, se tire de la théorie de l'Antechrist exposée au deuxième chapitre de la seconde aux Thessaloniciens ;... mais cette objection se laisse ré-

[1] Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 101-102.

[2] S. Irénée, *Contra Hær.*, V, 6; IV, 27, t. VII, col. 1138, 1061, etc. Tertullien, *De resurr. carnis*, 24; *Cont. Marc.*, V, 15, 16, t. II, col. 827 et suiv.; 308 et suiv.; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 5; *Strom.*, I, 1, t. VIII, col. 272, 693, etc. Pour les allusions que font aux deux Épîtres aux Thessaloniciens les auteurs plus anciens, voir R. Cornely, *Introductio*, t. III, p. 408-409.

[3] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XLI.

[4] E. Renan, *Saint Paul*, p. VI.

soudre[1]. » Les idées développées ici par saint Paul se retrouvent en effet dans ses autres lettres. Les deux Épîtres aux Thessaloniciens sont les plus anciennes en date. Elles furent écrites avant les Épîtres aux Corinthiens et aux Galates. Entre autres sujets, l'Apôtre y traite de la résurrection des morts. Il y revient en écrivant aux Corinthiens[2]. Cette pensée lui était donc familière. Plusieurs des traits qu'on rencontre dans la première Épître aux Thessaloniciens se retrouvent également dans le tableau que fait saint Luc, son évangéliste, en décrivant le dernier avènement du Sauveur. La seconde Épître aux Thessaloniciens renferme un détail particulier : celui de l'apostasie qui aura lieu à la fin des temps, mais la même idée se rencontre aussi dans saint Luc[3]; on n'en saurait donc rien conclure contre l'authenticité de l'Épître.

Nous devons cependant remarquer que ce qu'écrit saint Paul sur l'avènement de Notre-Seigneur fournit matière à une véritable difficulté, non contre l'authenticité de ses lettres, mais sur l'idée que se faisait l'Apôtre de la venue du Sauveur. Cette difficulté s'applique particulièrement aux Épîtres aux Thessaloniciens; elle se représente aussi ailleurs.

Le rêve qui avait été l'âme du mouvement d'idées provoqué par Jésus continuait encore d'être le dogme fondamental du Christianisme : tout le monde croyait à l'avène-

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. VI-VII.
[2] I Cor., XV.
[3] Luc, XVIII, 8. Cf. Rom., XI, 20-22.

ment prochain du royaume de Dieu, à la manifestation inopinée d'une grande gloire, au milieu de laquelle le fils de Dieu apparaîtrait. L'idée qu'on se faisait de ce merveilleux phénomène était la même que du temps de Jésus. « Une grande colère, » c'est-à-dire une catastrophe terrible, est près de venir; cette catastrophe frappera tous ceux que Jésus n'aura pas délivrés. Jésus se montrera dans le ciel en « roi de gloire[1], » entouré d'anges[2]. Alors aura lieu le jugement. Les saints, les persécutés iront se ranger d'eux-mêmes autour de Jésus pour goûter avec lui un éternel repos. Les incrédules qui les ont persécutés, les Juifs surtout, seront la proie du feu. Leur punition sera une mort éternelle; chassés de devant la face de Jésus, ils seront entraînés dans l'abîme de la destruction. Un feu destructeur, en effet, s'allumera, consumera le monde et tous ceux qui auront repoussé l'Évangile de Jésus. Cette catastrophe finale sera une sorte de grande manifestation glorieuse de Jésus et de ses saints, un acte de justice suprême, une réparation tardive des iniquités qui ont été jusqu'ici la loi du siècle[3].

La plupart de ces traits se rapportent au jugement général qui aura lieu à la fin des temps. Mais, disent les rationalistes, les Apôtres et Jésus lui-même, au moins par intervalles, croyaient que tous ces événements étaient proches. Ecoutons M. Renan.

Que tout cela fût pris à la lettre par les disciples et par le maître lui-même à certains moments, c'est ce qui éclate dans

[1] « I Cor., II, 8; Jac., II, 1. »
[2] « I Thess., I, 10; II, 12, 16; III, 13; V, 23; II Thess., I, 5 et suiv.; II, 1 et suiv. »
[3] « II Thess., I, 5-10. » — E. Renan, *Saint Paul*, p. 248-249.

les écrits du temps avec une évidence absolue. Si la première génération chrétienne a une croyance profonde et constante, c'est que le monde est sur le point de finir[1] et que la grande « révélation[2] » du Christ va bientôt avoir lieu. Cette vive proclamation : « Le temps est proche[3] ! » qui ouvre et ferme l'Apocalypse, cet appel sans cesse répété : « Que celui qui a des oreilles entende[4] ! » sont les cris d'espérance et de ralliement de tout l'âge apostolique. Une expression syriaque, *Maran atha*, « Notre-Seigneur arrive[5] ! » devint une sorte de mot de passe que les croyants se disaient entre eux pour se fortifier dans leur foi et leurs espérances. L'Apocalypse, écrite l'an 68 de notre ère[6], fixe le terme à trois ans et demi[7]. L'Ascension d'Isaïe[8] adopte un calcul fort approchant de celui-ci. Jésus n'alla jamais à une telle précision. Quand on l'interrogeait sur le temps de son avènement, il refusait toujours de répondre; une fois même il déclara que la date de ce grand jour n'est connue que du Père, qui ne l'a révélée ni aux anges ni au Fils[9]. Il disait

[1] « Act., II, 17 ; III, 19 et suiv.; I Cor., XV, 23-24, 52 ; I Thess., III, 13 ; IV, 14 et suiv. ; V, 23 ; II Thess., II, 8 ; I Tim., VI, 14 ; II Tim., IV, 1 ; Tit., II, 13 ; Épître de Jacques, V, 3, 8 ; Épître de Jude, 18 ; IIe de Pierre, III entier ; l'Apocalypse tout entière, et en particulier, I, 1 ; II, 5, 16 ; III, 11 ; XI, 14 ; XXII, 6, 7, 12, 20. Comp. IVe livre d'Esdras, IV, 26. »

[2] « Luc, XVII, 30 ; I Cor., I, 7-8 ; II Thess., I, 7 ; I de S. Pierre, I, 7, 13 ; Apoc., I, 1. »

[3] « Apoc., I, 3 ; XXII, 10. »

[4] « Matth., XI, 15 ; XIII, 9, 43 ; Marc, IV, 9, 23 ; VII, 16 ; Luc, VIII, 8 ; XIV, 35 ; Apoc., II, 7, 11, 17, 29 ; III, 6, 13, 22 ; XIII, 9. »

[5] « I Cor., XVI, 22. »

[6] Nous montrerons plus loin la fausseté des assertions de M. Renan sur l'Apocalypse et la date de sa composition.

[7] « Apoc., XI, 2-3 ; XII, 14. Comp. Daniel, VII, 25 ; XII, 7. »

[8] « Chap. IV, V, 12 et 14. Comp. Cedrenus, p. 68, Paris, 1647. »

[9] « Matth., XXIV, 36 ; Marc, XIII, 32. »

que le moment où l'on épiait le royaume de Dieu avec une curiosité inquiète était justement celui où il ne viendrait pas[1]. Il répétait sans cesse que ce serait une surprise, comme du temps de Noé et de Lot; qu'il fallait se tenir sur ses gardes, toujours prêt à partir; que chacun devait veiller et tenir sa lampe allumée comme pour un cortège de noces qui arrive à l'improviste[2]; que le Fils de l'homme viendrait de la même façon qu'un voleur, à l'heure où l'on ne s'y attendrait pas; qu'il apparaîtrait[3] comme un éclair, courant d'un bout à l'autre de l'horizon[4]. Mais ses déclarations sur la proximité de la catastrophe ne laissent lieu à aucune équivoque[5]. « La génération présente, disait-il, ne passera pas sans que tout cela s'accomplisse. Plusieurs de ceux qui sont ici présents ne goûteront pas la mort sans avoir vu le Fils de l'homme venir dans sa royauté[6]. » Il reproche à ceux qui ne croient pas en lui de ne pas savoir lire les pronostics du règne futur. « Quand vous voyez le rouge du soir, disait-il, vous prévoyez qu'il fera beau; quand vous voyez le rouge du matin, vous annoncez la tempête. Comment, vous qui jugez la face du ciel, ne savez-vous pas reconnaître les signes du temps[7]? »... Ces déclarations si formelles préoccupèrent la famille chrétienne pendant près de soixante et dix

[1] « Luc, XVII, 20. Comp. Talmud de Babyl., *Sanhédrin*, 97 *a*. »

[2] « Matth., XXIV, 36 et suiv.; Marc, XIII, 32 et suiv.; Luc, XII, 35 et suiv.; XVII, 20 et suiv. »

[3] « Luc, XII, 40; II Petr., III, 10. »

[4] « Luc, XVII, 24. »

[5] « Matth., X, 23; XXIV-XXV entiers, et surtout XXIV, 29, 34; Marc, XIII, 30; Luc, XIII, 35; XXI, 28 et suiv. »

[6] « Matth., XII, 28; XXIII, 36, 39; XXIV, 34; Marc, VIII, 39; Luc, IX, 27; XXI, 32. »

[7] « Matth., XVI, 2-4; Luc, XII, 54-56. »

ans. Il était admis que quelques-uns des disciples verraient le jour de la révélation finale sans mourir auparavant[1]. »

M. Renan a beau dire, les paroles de Notre-Seigneur ne peuvent donner lieu à aucune difficulté sérieuse. Il avait déclaré expressément que son Père seul connaissait l'heure du jugement dernier. Ce qu'il avait annoncé comme prochain et comme devant se produire avant que fût passée la génération présente, c'était la ruine de Jérusalem, qui s'accomplit comme il l'avait prédit.

Mais les Apôtres n'avaient-ils pas mal compris le Maître? Jésus ayant parlé à la façon des prophètes qui ne distinguaient point les époques dans leurs tableaux de l'avenir et ne marquaient pas avec précision la succession chronologique des temps, ses disciples n'avaient-ils point supposé que ce qui ne devait se produire que beaucoup plus tard était réellement prochain? Saint Paul en particulier ne croyait-il point qu'il verrait de ses yeux, avant sa mort, l'avènement triomphal du Sauveur, lorsqu'il écrivait aux Thessaloniciens : « Nous vous affirmons sur la parole du Seigneur, que nous qui vivons et qui sommes réservés pour l'avènement du Seigneur, nous ne serons pas devant lui avant ceux qui sont déjà morts[2]? » Ces paroles, rapprochées de tant d'autres

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. 275-278. — Nous avons vu, dans la 1re partie du présent ouvrage, que l'objection exposée par l'auteur de la *Vie de Jésus* avait été déjà faite par Tindal, t. II, p. 136-137, et par Thomas Chubb, t. II, p. 164.
[2] I Thess., IV, 14.

qu'on lit dans le Nouveau Testament, ont paru si fortes à un grand nombre de protestants, même orthodoxes [1], qu'ils ont cru que saint Paul était dans l'erreur sur l'époque de la seconde venue de Jésus-Christ et qu'il pensait réellement toucher à la fin des temps [2].

Il faut convenir que les expressions de saint Paul peuvent être entendues dans ce sens, et la preuve en est que, parmi les Thessaloniciens, il y en eut qui les comprirent de la sorte, puisque l'Apôtre les explique dans sa seconde Épître et déclare qu'il faut y attacher une autre signification : « Nous vous conjurons, mes frères, dit-il, par l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, de ne pas être troublés..., comme si le jour du Seigneur était proche [3]. » Mais nous devons ajouter que c'était en prenant ces mots isolément, sans tenir compte du contexte, que les Thessaloniciens interprétaient faussement la première Épître, par suite de la crainte naturelle qu'a toujours produite la pensée de l'approche du jugement de Dieu. L'esprit humain adopte facilement les interprétations de ce genre. Mais ce que disait l'Apôtre, quelques lignes plus loin, montrait bien qu'il ne croyait pas le second avènement du Sauveur si proche : « Quant aux temps et aux moments, mes frères, vous n'avez pas

[1] Voir Grotius, *Opera theol.*, t. III, p. 943; Lünemann, *Krit. exeget. Handbuch*, 3e édit., t. X, p. 128.

[2] Quelques catholiques même ont adopté l'opinion protestante : Ad. Maier, *Einleitung in das Neue Testament*, in-8°, Fribourg en Brisgau, 1852, p. 244; Bisping, *Exegetisches Handbuch*, 2e édit., t. III, part. I, p. 47; Seisenberger, *Die Auferstehung des Fleisches*, Ratisbonne, 1868, p. 163.

[3] II Thess., II, 1-2.

besoin que nous vous en écrivions, car vous savez très bien vous-mêmes que le jour du Seigneur viendra comme un voleur pendant la nuit[1]. » Il rappelle ainsi les paroles mêmes de Jésus-Christ que nous connaissons par les Évangiles[2].

Saint Paul ne rétracte donc pas dans la seconde Épître aux Thessaloniciens ce qu'il avait écrit dans la première. Ce n'était qu'en ne faisant pas attention à ce qu'il avait dit de l'incertitude du moment où viendra le Seigneur qu'on avait pu le mal comprendre. Dans plusieurs de ses Épîtres, il suppose qu'il ne vivra pas jusqu'au retour du Sauveur : « Je désirerais mourir pour être avec le Christ, » écrit-il aux Philippiens[3]. Dans la première aux Thessaloniciens, nous ne lisons rien de contraire. Ce n'est qu'en prenant le pronom « nous » à la rigueur de la lettre qu'on peut y attacher un sens faux. La plupart des Pères de l'Église ont vu avec raison dans cette expression une énallage de personne ; ce n'est pas lui qu'il désigne par ce mot, mais les fidèles qui vivront à l'époque de la venue de Notre-Seigneur. « Il ne dit point *nous* de lui-même, observe saint Jean Chrysostome, car il ne devait pas vivre jusqu'à la résurrection, mais il entend par là les fidèles[4]. » Si cette expli-

[1] I Thess., v, 1-2.

[2] Matth., xxiv, 43 ; Luc, xii, 39.

[3] Phil., i, 23; voir aussi II Cor., iv, 14; cf. Rom., xi, 25, 26. Cf. Estius, in I Thess., iv, 14.

[4] S. Jean Chrysostome, *Hom.* vii, 2, *in I Thess.*, t. lxii, col. 436; cf. *Hom.* xlii, 2, *in I Cor.*, t. lxi, col. 364. « Illorum, quos viventes inventurus est Christus, personam in se atque illos, qui tunc vive-

cation n'est pas à l'abri de toute difficulté, elle est néanmoins très admissible[1] et d'accord avec la suite de l'Épître[2].

bant, transfigurabat Apostolus. » S. Augustin, *De Civ. Dei,* xx, 20, t. XLI, col. 688. Cf. J.-M. Guillemon, *Clef des Épîtres de saint Paul,* 2e édit., t. II, 1878, p. 161.

[1] « *We the living who are remaining.* The deduction from these words that S. Paul *himself expected to be alive* (Alford, with Jowett, Lünemann, Koch and the majority of German commentators), must fairly be pronounced more than doubtful. » Ch. Ellicott, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians,* 3e édit., Londres, 1866, p. 64.

[2] On peut voir d'autres solutions dans J. Corluy, *La seconde venue du Christ* (*Science catholique*, avril 1887, t. II, p. 293 et suiv.); R. Cornely, *Introduct.*, t. III, p. 413.

CHAPITRE VIII.

LES ÉPÎTRES PASTORALES DE SAINT PAUL.

L'authenticité des Épîtres pastorales de saint Paul, c'est-à-dire de ses deux lettres à Timothée et de celle à Tite, a été universellement acceptée jusqu'à notre siècle. Schleiermacher est le premier qui, en 1807, ait rejeté la première Épître à Timothée [1], sous prétexte qu'elle était composée en partie d'extraits des autres Épîtres pastorales, qu'il avouait être authentiques, et fabriquée en partie à leur imitation. Lücke et Neander adoptèrent l'opinion du théologien berlinois, dans les mêmes limites; mais Eichhorn, de Wette, et surtout Christian Baur et son école sont allés plus loin et ont rejeté en bloc les trois lettres [2]. M. Renan s'est fait leur écho en

[1] Schleiermacher, *Ueber den sogen. ersten Briefe des Paulos an den Timotheos*, Berlin, 1807. Avant lui, J.-E.-C. Schmidt avait émis quelques doutes dans son *Einleitung in das Neue Testament*, Marbourg, 1804, t. I, p. 257 et suiv., mais sans nier formellement l'authenticité.

[2] M. Reuss a admis l'authenticité des trois lettres dans sa *Geschichte der heiligen Schrift*, t. II, p. 87-89, 126 et suiv. Dans sa traduction française de la Bible, il n'admet plus que l'authenticité de la secondre Épître à Timothée. Cf. A. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, 1881, p. 251.

France. Il a consacré une vingtaine de pages à attaquer les Épîtres pastorales.

L'authenticité de ces trois Épîtres souffre des difficultés insurmontables. Je les regarde comme des pièces apocryphes... Le trait ordinaire des lettres fabriquées avec une intention doctrinale est que le faussaire voit le public par-dessus la tête du prétendu destinataire, et écrit à celui-ci des choses que celui-ci sait très bien, mais que le faussaire tient à faire entendre au public. Les trois Épîtres que nous discutons ont à un haut degré ce caractère. Paul, dont les lettres authentiques sont si particulières, si précises, Paul... serait ici un prêcheur général, assez peu préoccupé de son correspondant pour lui faire des sermons qui n'ont aucune relation avec lui, et lui adresser un petit code de discipline ecclésiastique en vue de l'avenir... Enfin, l'organisation des églises, la hiérarchie, le pouvoir presbytéral et épiscopal sont, dans ces Épîtres, beaucoup plus développés qu'il n'est permis de le supposer aux dernières années de la vie de saint Paul[1].

L'Apôtre n'est pas « un prêcheur général, » dans ses lettres à ses disciples. Il les instruit de leurs devoirs et

[1] E. Renan, *Saint Paul,* p. XXIII-XXVI. Un auteur anglais fait au sujet de la condamnation des Épîtres pastorales par M. Renan les justes réflexions suivantes : « Renan, who does not venture positively to condemn any of the others, and who has only serious doubts about the Epistle to the Ephesians, seems to have thought that his reputation for orthodoxy in his own school would be seriously compromised, if he showed any hesitation in rejecting the pastoral Epistles, and, accordingly, apocryphal, fabricated, forged, are the epithets which he commonly applies to them. Yet, not very consistently, he constantly uses them as authorities for his narrative. See

de la manière d'administrer leur Église; il leur répète ainsi des choses qu'ils peuvent savoir déjà, et, en leur donnant des conseils personnels, il leur donne des leçons qui peuvent servir à tous les pasteurs des âmes, mais qu'y a-t-il d'étonnant en cela? Toutes les lettres qu'on appelle de direction, en style ascétique, celles de Fénelon, de Bossuet ou de M. Olier, sont dans ce cas. Saint François de Sales se trouva avoir écrit son *Introduction à la vie dévote*, sans y penser ni s'en douter, en écrivant des lettres de spiritualité à des personnes bien déterminées. L'objection n'est donc pas sérieuse.

Mais, d'après l'école de Tubingue, les Épîtres à Tite et à Timothée ne sont pas et ne peuvent pas être authentiques, parce qu'elles parlent d'une hiérarchie ecclésiastique qui ne devait pas exister encore du temps de l'Apôtre des Gentils. Tout le système de Baur consistant à expliquer l'origine du Christianisme par une évolution progressive et naturelle, l'organisation de l'Église a dû être l'œuvre du temps et non celle de Jésus-Christ et des Apôtres. Comme ces Épîtres établissent la fausseté de la

Saint Paul, 124, 132, 419, 429, but specially *L'Antechrist*, p. 100, 101, which are altogether founded on these Epistles. At p. 103, he feels the necessity of making an apology, and says : « Nous usons « de cette Épître comme d'une sorte de roman historique, fait avec « un sentiment très juste de la situation de Paul en ses derniers « temps. » There could be no clearer testimony from an unwilling witness to the internal marks of truth presented by the Epistle which he cites. » G. Salmon, *A historical Introduction to the New Testament*, 1885, p. 488. Voir aussi ce que dit M. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 95 et 104.

thèse rationaliste, Baur et ses sectateurs en concluent qu'elles ne sont que du second siècle[1]. Cependant, l'histoire ne doit pas se plier aux systèmes *a priori;* c'est aux systèmes à ne pas contredire l'histoire. Eusèbe de Césarée compte les trois Épîtres pastorales parmi les écrits du Nouveau Testament, qui sont acceptés de tous sans aucune contestation[2]. Avant lui, le pape saint Clément, contemporain de saint Paul, y avait fait une vingtaine d'allusions, dans sa première lettre, aux Corinthiens[3]. Saint Ignace, martyr, et saint Polycarpe les connaissent également[4]. Il est inutile de citer un plus grand nombre[5] de noms; ceux-ci suffisent pour montrer l'antiquité des Épîtres pastorales.

Quant aux objections qu'on allègue contre leur authenticité, elles consistent à y relever de prétendues erreurs historiques. La principale, comme nous l'avons vu[6], est tirée de ce que « l'organisation des Églises, la hiérarchie, le pouvoir presbytéral et épiscopal sont beau-

[1] Volkmar place les Épîtres pastorales entre 140 et 170, *Moses Propheta,* p. 91, 162; Pfleiderer date la seconde à Timothée de l'an 98 à l'an 117 et la première de l'an 117 à l'an 138, *Protestanten Bibel,* p. 837; Hilgenfeld admet la date de l'an 150 environ, *Einleitung*, p. 764; Holtzman celle de 140 à 150, *Pastoralbrief,* p. 271; M. Renan dit : « L'époque de ces trois Épîtres peut être placée vers l'an 90 ou 100. » *Saint Paul,* p. L.

[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 3, 25, t. XX, col. 217, 368.

[3] S. Clément romain, *I Ep. ad Cor.*, 2, 29, etc., t. I, col. 209, 269.

[4] S. Ignace, *Ep. ad Magn.*, 8; *ad Ephes.*, 2; *ad Smyrn.*, 9, etc.; S. Polycarpe, *Ep. ad Philip.*, 5, t. V, col. 669, 645, 714, 1009.

[5] On peut voir d'autres citations dans R. Cornely, *Introductio,* t. III, p. 552-554.

[6] Voir plus haut, p. 502.

coup plus développés qu'il n'est permis de le supposer aux dernières années de la vie de saint Paul. »

A cette difficulté il est facile de répondre : Il est vrai que les Épîtres pastorales supposent qu'il y a, dans les communautés chrétiennes, des évêques, des prêtres et des diacres ; il est vrai qu'un des sujets principaux des lettres à Timothée et à Tite, c'est de leur recommander de confier à de dignes pasteurs la conduite des âmes et de leur exposer leurs devoirs, mais cela se comprend sans peine. Les Apôtres ne pouvaient se passer de collaborateurs. Il leur fallait aussi des successeurs. Timothée et Tite étaient les auxiliaires des premiers disciples du Sauveur ; ils avaient besoin d'aides à leur tour, et comme le choix des ministres de l'Église est de la plus haute importance, saint Paul leur donne des conseils sur cette grave matière. Quoi de plus naturel ? Alors même qu'aucun témoignage ne nous ferait connaître l'existence de cette organisation, elle est si indispensable qu'elle résulterait de la nécessité même où etait le Christianisme d'avoir des chefs pour se perpétuer et pour vivre.

Mais, outre cette raison tirée de la nature des choses, nous avons des faits positifs qui confirment la vérité de tout ce qui est supposé par les lettres pastorales. Dans l'Épître à Tite, il lui est recommandé spécialement d'établir des prêtres, c'est-à-dire, d'après le contexte, des évêques dans la ville de Crète [1]. C'est, pour ainsi dire, le pendant de ce que nous lisons dans les Actes, savoir que saint Paul établit des prêtres (évêques) dans chaque

[1] Tit., I, 5, 7.

église[1]. L'auteur de la première Épître à Timothée lui écrit : « Ne négligez pas la grâce qui vous a été donnée par l'imposition des mains de l'assemblée des prêtres[2]. » On ne peut prétendre que l'imposition des mains fût inconnue à l'âge apostolique, puisque, dans les Actes des Apôtres, nous voyons également une assemblée de prophètes et de docteurs imposer les mains à Paul et à Barnabé[3].

Les Épîtres pastorales mentionnent aussi les diacres. L'institution des diacres est expressément racontée dans les Actes ; elle ne peut par conséquent souffrir et ne souffre, de fait, aucune difficulté. Il existait donc, du temps des Apôtres, des diacres, des prêtres et des évêques, et, en dépit de toutes les dénégations des rationalistes, il est certain que la hiérarchie ecclésiastique est d'origine apostolique. C'est un fait historiquement démontré. Il est, constant et indéniable qu'elle était universellement en vigueur dans l'Église au IIe siècle, en Asie, en Italie, en Grèce, en Gaule, en Afrique. Dans tous ces pays, à la tête des églises, sont des prêtres, placés eux-mêmes sous le gouvernement d'un évêque : tous les monuments antiques sont unanimes pour l'attester. Nous trouvons donc la hiérarchie sacrée établie partout; nous ne la voyons naître nulle part[4]. Si l'on recherche où et à quelle époque a commencé cette organisation, on ne

[1] Act., XIV, 22.
[2] I Tim., IV, 14.
[3] Act., XIII, 1-3.
[4] Cf. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, p. 232; Davidson, *Introduction to the New Testament*, 1882, t. II, p. 54.

trouve aucune trace de son origine ni de ses progrès. Ce qui prouve qu'elle est aussi ancienne que l'Église elle-même, et qu'elle est l'œuvre des Apôtres.

Les Épîtres les plus incontestées de saint Paul nous attestent cette origine par les allusions qu'elles renferment concernant la hiérarchie ecclésiastique. Le docteur des Gentils n'oublie pas le don de gouvernement dans l'énumération des dons du Saint-Esprit [1]. L'Épître aux Éphésiens parle expressément des « pasteurs » en même temps que des Apôtres et des docteurs, etc. [2]. La consécration du pain et du vin, que mentionne la première Épître aux Corinthiens [3], implique l'existence d'un consécrateur, c'est-à-dire d'un sacerdoce. L'Épître aux Hébreux, qui est certainement antérieure aux Épîtres pastorales, s'occupe longuement du sacerdoce chrétien [4].

L'Apocalypse, qui date des dernières années du siècle (en 95) et qui remonterait même, d'après les incrédules, jusqu'à l'an 68, confirme le témoignage de saint Paul : elle nous montre de son côté sept évêques présidant aux sept églises d'Asie Mineure dont elle parle. Personne n'ose nier que saint Jacques, le frère de saint Jude, n'ait été « évêque » de Jérusalem [5]. La hiérarchie ecclésiastique existait donc alors.

La lettre de saint Clément aux Corinthiens, composée sans aucun doute à la fin du premier siècle, entre l'an

[1] I Cor., XII, 7-10 (*Discretio spirituum*).
[2] Eph., IV, 11.
[3] I Cor., XI, 23-26; cf. X, 16-17.
[4] Heb., IV, 14-15 ; V, 1-11.
[5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 1, 23, t. XX, col. 136, 196.

91 et l'an 100, suppose aussi clairement l'existence de la hiérarchie et elle en parle comme d'une institution connue de tous les chrétiens, et par conséquent déjà ancienne. Ce pontife, vingt-cinq ans au plus après la mort de saint Paul, reproche aux Corinthiens d'avoir chassé leur évêque pour le remplacer par un autre et il dit en propres termes que les évêques ont été établis par les Apôtres. Celui qui s'exprime ainsi est un pape. Nous avons donc là tous les degrés de l'échelle hiérarchique, au premier siècle de l'Église [1].

La critique rationaliste prétend aussi que les veuves, dont il est question dans la première Épître à Timothée [2], ne sont devenues qu'au second siècle des auxiliaires ecclésiastiques [3].

Cette assertion est fausse. La première Épître aux Corinthiens parle de certaines femmes qui exerçaient dans l'Église un ministère de charité [4]. Saint Paul nomme Phébé, diaconesse de l'Église de Cenchrée. L'institution, déjà ébauchée en 56 ou 57, s'est développée naturellement et si, vers 64 ou 66, dans sa première Épître à Timothée, l'Apôtre nous montre des veuves chrétiennes formant une sorte d'association charitable [5], ce progrès est conforme à la nature des choses. L'exis-

[1] Voir tous les textes de saint Clément, ainsi que les textes analogues de la *Doctrine des Douze Apôtres*, cités par le P. de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siecle*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1888, p. 334 et suiv.

[2] I Tim., v, 9-16.

[3] Davidson, *Introduction*, t. II, p. 52.

[4] I Cor., IX, 5.

[5] I Tim., v, 9-16.

tence, au premier âge de l'Église, de l'organisation que supposent les Épîtres pastorales est donc historiquement établie.

Divers critiques allèguent encore contre l'authenticité de ces écrits des difficultés doctrinales. Les lettres à Timothée et à Tite contiennent divers passages qu'ils prétendent être en désaccord avec la doctrine et la manière de faire de saint Paul. Cette allégation est fausse. L'Apôtre saint Paul parle de Jésus-Christ[1] comme dans les Épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Romains, et il n'existe sur ce sujet capital aucune différence entre les lettres du grand Apôtre.

On objecte en particulier contre l'Épître à Tite ce qu'elle contient au sujet des hérésies. Ce langage, dit-on, est suspect. Mais pourquoi donc? Est-ce que les hérésies n'avaient pas déjà commencé à lever la tête? La preuve qu'elles sont presque aussi anciennes que l'Église elle-même, c'est que la première Épître aux Corinthiens les mentionne déjà[2].

Les rationalistes attaquent enfin les lettres pastorales en affirmant qu'elles contiennent des choses fausses. L'Apôtre n'a point fait, il n'a même pu faire ce qu'elles supposent. — Qu'y a-t-il donc d'impossible ou d'apocryphe dans leur contenu? Examinons-le. La seconde lettre à Timothée parle de divers voyages de saint Paul : ils sont tout à fait d'accord avec ce que nous savons de lui. Rien non plus de ce que nous lisons dans les Épî-

[1] Tit., II, 11-14.
[2] I Cor., XI, 19.

tres pastorales n'est en contradiction avec son caractère. « Non seulement, dit M. Sabatier, au sujet de la seconde Épître à Timothée, il n'y a rien dans ces textes qui ne convienne à l'Apôtre; mais encore il est absolument inadmissible à qui a pratiqué la littérature apocryphe du second siècle, qu'un chrétien de cet âge, écrivant vers 130 ou 170, ait pu reconstituer une situation historique si nettement déterminée, avec des détails et des circonstances à la fois si désintéressées et si parlantes, et retrouver et rendre, ce qui est plus incroyable encore, les dispositions d'âme, les émotions et les sentiments au milieu desquels Paul quitta la vie[1]. »

On soulève contre les Épîtres pastorales une dernière difficulté tirée de l'époque de leur composition. La première à Timothée et celle à Tite ont été écrites entre la première et la seconde captivité de saint Paul; la seconde à Timothée a été écrite pendant l'emprisonnement qui précéda le martyre de l'Apôtre; aucune d'elles ne peut être antérieure au premier emprisonnement. La critique en conclut qu'elles sont toutes apocryphes parce que, d'après elle, saint Paul n'a été captif qu'une fois, lorsqu'il fut amené de Palestine à Rome[2], comme nous le racontent les Actes.

Cette objection a de quoi surprendre. Il faut avoir une étrange audace pour nier un fait aussi bien établi par l'histoire que celui de la double captivité de saint Paul. Saint Clément pape, qui avait été son disci-

[1] A. Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. x, p. 251.

[2] Voir S. Davidson, *Introduction*, t. ii, p. 21.

ple, affirme expressément que l'Apôtre avait porté l'Évangile jusqu'aux extrémités de l'Occident[1], ce qu'il n'avait pu faire qu'après avoir été délivré une première fois de prison. Le fragment de Muratori raconte également que saint Paul alla prêcher en Espagne[2]. Eusèbe dit dans son Histoire ecclésiastique : « Après avoir plaidé sa cause, (Paul) partit de nouveau pour le ministère de la prédication, comme on le raconte, et après une seconde visite à la même ville (de Rome), il y termina sa vie par le martyre[3]. » L'Apôtre a donc pu écrire à Timothée, lorsqu'il était emprisonné pour la seconde fois à Rome. Tout ce que nous lisons dans les Épîtres pastorales convient si exactement à saint Paul que ceux-là mêmes qui en nient l'authenticité disent : « La tradition paulinienne s'y affirme avec vigueur ;... c'est là un... point reconnu de tout le monde[4]. »

[1] S. Clément romain, *I Epist. ad Cor.*, 5, t. I, col. 220.

[2] Voir le texte du Canon de Muratori dans le *Manuel biblique,* 7e édit., t. I, n° 40, p. 101.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 22, t. XX, col. 193.

[4] A. Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, p. 258.

CHAPITRE IX.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL A PHILÉMON.

L'authenticité de la courte lettre à Philémon n'est pas sérieusement contestée. A cause de sa brièveté et de son contenu, elle a été naturellement peu citée par les anciens écrivains ecclésiastiques, mais elle est expressément nommée parmi les Épîtres de saint Paul dans le Canon de Muratori [1]; elle se lit dans toutes les anciennes versions et peu de critiques, même aujourd'hui, osent mettre en doute l'authenticité de ce « vrai petit chef-d'œuvre de l'art épistolaire [2]. »

Baur est presque le seul [3] qui contredise la tradition, et il le fait parce qu'il veut rejeter l'authenticité de l'Épître aux Colossiens et que la lettre à Philémon fournit un argument contre sa thèse [4], mais il n'a pu donner

[1] « Verum ad Philemonem unam. » Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 102.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 96.

[3] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. II, p. 88-94.

[4] Il existe plusieurs points de contact entre l'Épître aux Colossiens et l'Épître à Philémon. L'Archippus que saint Paul appelle, Philem., 2, son collaborateur, et qui était le fils ou un proche parent de Philémon et de sa femme Appia, est nommé dans l'Épître aux Colossiens, IV, 17, et il était probablement évêque de Colosses. Oné-

aucune raison à l'appui de son sentiment. « Peu de pages ont un accent de sincérité aussi prononcé, dit M. Renan. Paul seul, autant qu'il semble, a pu écrire ce petit chef-d'œuvre [1]. »

sime, au sujet duquel saint Paul écrit à Philémon, est également nommé, Col., IV, 9. Philémon lui-même habitait probablement la ville de Colosses.

[1] E. Renan, *Saint Paul,* p. XI.

CHAPITRE X.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX HÉBREUX.

ARTICLE Ier.

L'AUTEUR DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

L'authenticité des treize Épîtres de saint Paul dont nous venons de nous occuper a été universellement admise pendant les dix-huit premiers siècles de l'Église. Il n'en est pas de même de la quatorzième et dernière, celle qui est adressée aux Hébreux : son origine paulinienne a été un sujet de discussion entre les anciens écrivains ecclésiastiques, et naturellement la critique rationaliste n'hésite pas à soutenir que « l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul[1]. » Nous allons expliquer comment il y eut des incertitudes sur l'auteur de la lettre et nous montrerons en même temps que notre Vulgate a eu raison de la ranger parmi les Épîtres de cet Apôtre.

Le premier auteur ecclésiastique qui ait cité l'Épître aux Hébreux est un des plus anciens de tous, saint Clément de Rome, le compagnon de saint Paul[2]. Cet illus-

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. LX.
[2] Phil., IV, 3.

tre pontife connaissait très bien cet écrit, et sa lettre aux Corinthiens est remplie de réminiscences de cette Épître[1]; il s'en sert comme d'une écriture inspirée, et nous avons ainsi, en faveur de sa canonicité, un témoignage qui remonte à l'an 70 de notre ère, selon les uns, à l'an 97 ou 100 au plus tard, selon les autres. Cependant le successeur de saint Pierre sur la chaire de Rome, en nous apprenant ainsi que l'Épître aux Hébreux était déjà regardée de son temps comme une partie des Écritures, ne nous fait point connaître quel en est l'auteur; il la cite comme la plupart des autres passages qu'il emprunte aux Livres Saints, sans l'attribuer nommément à aucun homme, parce que, pour les Pères, le véritable auteur de la Bible, c'est l'Esprit-Saint.

Saint Clément écrivait en grec et à des Grecs, et sa lettre, qui devint très célèbre en Orient, et y fut même lue dans les Églises avec celles des Apôtres, demeura à peu près inconnue en Occident. Son témoignage en faveur de la canonicité de l'Épître aux Hébreux fut ainsi comme non avenu pour la plupart des Latins, qui en ignoraient l'existence. L'Épître elle-même fut peu connue pendant longtemps dans l'Église occidentale. Il importe de rechercher les causes de ce fait, parce qu'elles jettent beaucoup de jour sur la question qui nous occupe.

Les lettres des Apôtres ne jouirent pas d'abord de la même publicité que les Évangiles et les Actes, et cette différence se comprend sans peine. Les Évangiles s'a-

[1] S. Clément de Rome, *I Epist. ad Cor.*, 2, 7, 9, 12, 17, 23, etc., t. I, col. 209, 225, 228, 232, 244, 260.

dressaient à tous les fidèles; ils contenaient l'histoire du Maître ; ils étaient d'un intérêt universel; il n'y avait pas un seul chrétien qui ne désirât connaître en détail la vie de son Sauveur, et qui ne dévorât, pour ainsi dire, avec amour les pages sacrées qui faisaient revivre sous ses yeux les scènes adorables de la Galilée et de Jérusalem, la naissance, la vie publique, la passion, la mort et la résurrection de Jésus. Il n'en était pas tout à fait de même pour les Épîtres. Quelque précieuses qu'elles fussent, elles n'étaient pas adressées également à tout le monde, mais à une Église particulière ; elles traitaient de questions spéciales intéressant la fraction de l'Église à qui elles étaient envoyées plus que toute la communauté chrétienne en général. Par conséquent, les prédicateurs de la bonne nouvelle ne les propageaient pas en tous lieux avec la même rapidité que les biographies de Notre-Seigneur ; leur publicité était limitée, elle se bornait primitivement à l'Église qui les recevait; ce n'était que successivement qu'elles se répandaient de proche en proche, pour arriver enfin aux extrémités de l'Église universelle.

On le conçoit donc sans peine, la diffusion des Épîtres, dans l'univers catholique, ne s'opérait qu'avec beaucoup de lenteur, à une époque surtout où, l'imprimerie n'étant pas inventée, il fallait transcrire chaque écrit à la main pour en propager les copies, travail long, difficile, qu'on n'entreprenait pas aussi volontiers pour les Lettres apostoliques que pour les Évangiles, parce qu'on préférait la possession de ceux-ci à la possession de celles-là.

Diverses circonstances contribuèrent néanmoins à ré-

pandre les exemplaires des autres Épîtres de saint Paul en plus grand nombre que l'Épître aux Hébreux. La première fut que les Épîtres précédentes étaient adressées à des Églises particulières, tandis que cette dernière n'était envoyée nommément à aucune. Les lettres du grand Apôtre étaient lues publiquement dans les réunions des fidèles à qui elles étaient écrites, et c'était là un premier moyen de publicité relativement considérable. L'Épître aux Hébreux ne pouvait être connue par ce moyen, parce qu'elle n'était destinée à aucune Église spéciale et que les Judéo-chrétiens, à qui elle était adressée, étaient disséminés au milieu des fidèles d'origine païenne. De plus, les Églises à qui avait écrit nominativement le grand Apôtre étaient flattées de l'honneur qu'elles avaient ainsi reçu ; elles s'en glorifiaient en toute occasion, elles communiquaient ces lettres comme un titre de gloire aux Églises voisines, elles cherchaient à en multiplier les copies et à les faire connaître au loin. Pour l'Épître aux Hébreux, il ne pouvait pas en être de même. Aucune Église particulière n'était intéressée à la propager ; tout au plus les Hébreux qu'elle concernait devaient-ils désirer en posséder un exemplaire pour leur usage personnel ; mais bientôt même leur nombre dut être fort restreint, car les Israélites convertis ne tardèrent pas à former une minorité infime dans la masse des chrétiens et à se fondre complètement avec ceux qui étaient d'origine païenne. C'est surtout dans les contrées où les Juifs étaient moins nombreux, c'est-à-dire en Occident et principalement en Afrique, que l'Épître aux Hébreux dut, par suite de ce que nous venons de dire, être le moins connue. Nous

verrons, en effet, que c'est dans les pays de langue latine et surtout dans la province de Carthage, où les Juifs étaient fort rares, qu'on contesta l'authenticité de cet écrit, tandis qu'on la défendit en Orient, où les chrétiens d'origine israélite étaient plus nombreux.

Une autre circonstance qui ne contribua pas moins à détourner d'abord l'attention de l'Épître aux Hébreux, c'est la difficulté qu'avaient à la comprendre tous ceux qui n'étaient pas Juifs de naissance. Elle est tellement remplie d'allusions à l'Ancien Testament, bien mieux, aux usages et aux coutumes judaïques, qu'il faut encore aujourd'hui beaucoup d'études et de grands efforts d'application pour la comprendre et en saisir toute la portée. Les premiers chrétiens, à part un petit nombre, étaient certainement dans l'impossibilité de la lire couramment, parce que, quoiqu'ils connussent en général les Évangiles, ils étaient peu familiarisés avec l'Ancien Testament, dont les copies étaient plus rares; surtout ils étaient étrangers à un grand nombre de pratiques judaïques dont l'Épître aux Hébreux suppose la connaissance. Pour tous ces motifs, cette lettre devait être moins lue et les exemplaires en furent moins multipliés et moins répandus que ceux des autres Épîtres. De là provient que l'Épître aux Hébreux demeura quelque temps comme inconnue à une partie de l'Église.

Quand des raisons particulières obligèrent les docteurs de l'Occident, et en particulier ceux d'Afrique, à s'occuper de cet écrit inspiré, ceux qui le signalèrent à leur attention n'étaient pas propres à le leur rendre tout d'abord sympathique. Ce furent en effet des hérétiques, les No-

vatiens qui, les premiers, au IIIe siècle, firent appel à la lettre de saint Paul, mais pour en abuser.

Novatien, qu'on regarde comme le premier des anti-papes, afin de supplanter le saint pontife Corneille, successeur légitime de saint Pierre, affecta un zèle excessif qui le précipita dans l'hérésie : il enseigna que ceux qui avaient eu la faiblesse criminelle de sacrifier aux idoles pendant les persécutions, ceux qu'on appelait les *lapsi*, ne pouvaient être absous de leur péché. C'était renouveler l'erreur des Montanistes. Trois évêques se prononcèrent cependant en faveur de sa doctrine et tentèrent de l'élever sur le siège de Rome. Il compta aussi parmi ses partisans un Africain, nommé Novat, qui, après avoir soutenu à Carthage que les apostats devaient être dispensés de la pénitence, sur la recommandation d'un confesseur de la foi, ne balança pas à soutenir tout le contraire dans la capitale de l'empire, à la suite de Novatien[1].

Saint Cyprien, qui avait combattu les erreurs anciennes de Novat, combattit également les nouvelles, et un concile de Carthage les condamna en même temps que celles de l'anti-pape romain. Mais en déclarant hérétiques les enseignements des Novatiens, il fallait réfuter les arguments sur lesquels ils s'efforçaient de les appuyer. Or, entre autres raisons alléguées par les novateurs, il y en avait une tirée de l'Épître aux Hébreux. Ils prétendaient asseoir leur doctrine sur le texte suivant de cette

[1] Cf. P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, p. 335-347.

lettre qu'ils interprétaient mal : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés, ont goûté le don céleste, ont été faits participants de l'Esprit-Saint, ont goûté la bonne parole de Dieu et les vertus du siècle futur et sont tombés, *prolapsi,* soient renouvelés de nouveau par la pénitence[1]. »

Le sens de ce passage, d'après les Pères grecs et d'après les Pères latins du IVe siècle, c'est que ceux qui ont été une fois baptisés, ne peuvent l'être une seconde et obtenir, par un nouveau baptême, la rémission des péchés commis depuis le premier. Les termes d'*illumination*[2]*,* de *renouvellement* ou *rénovation,* dont se sert l'auteur de l'Épître, désignent le baptême, disent-ils, non la pénitence. « Celui qui fait pénitence, écrivait saint Athanase, expliquant ce verset contre les Novatiens, cesse, à la vérité, de pécher, mais il garde les cicatrices de ses blessures; au contraire, celui qui est baptisé se dépouille du vieil homme et il est renouvelé, étant engendré d'en haut par la grâce du Saint-Esprit[3]. » Dans le judaïsme, du temps de saint Paul, on attachait à l'ab-

[1] Heb., VI, 4-6.

[2] Le mot grec rendu par *illuminati*, Heb., VI, 4, est φωτισθέντες, auquel les écrivains du Nouveau Testament ont donné un sens chrétien, celui de recevoir la véritable lumière par le baptême. Aussi la version syriaque et la version éthiopienne ont-elles traduit Heb., VI, 4, par « baptisés. » Voir J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 251. Cf. Heb., X, 32; Joa., I, 9; I Pet., II, 9. Le baptême s'appelle φωτισμός dans les auteurs ecclésiastiques. Καλεῖται τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμὸς ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων, dit S. Justin, *Apol.*, I, 61, t. VI, col. 421.

[3] S. Athanase, *Epist.* IV *ad Serapion.,* 13, t. XXVI, col. 656. Voir aussi S. J. Chrysostome, *Hom.* IX *in Heb.*, 21, t. LXIII, col. 78.

lution par l'eau, ou baptême non chrétien, une vertu purificatoire, comme nous le voyons dans les Évangiles. Comme ce baptême n'était pas un sacrement, on pouvait le réitérer plusieurs fois et il conservait toujours la même valeur. Les Israélites devenus chrétiens devaient être portés à penser qu'il en était du baptême de la loi nouvelle comme de celui de la loi ancienne, et qu'on avait le droit de le renouveler aussi souvent qu'on avait péché : c'est contre une pareille erreur que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, d'après les Pères que nous avons cités, prémunit ceux auxquels il s'adresse.

Les théologiens modernes expliquent ordinairement d'une autre manière le texte dont abusaient les Novatiens; ils pensent qu'il s'agit du sacrement de pénitence, mais ils disent qu'il ne faut pas entendre à la rigueur de la lettre le mot *impossible*, employé par saint Paul; ce mot signifie seulement *très difficile;* l'impossibilité n'est pas absolue, mais morale[1].

Quelle que soit l'explication qu'on préfère, celle des anciens ou celle des modernes, peu nous importe en ce moment. La diversité même des interprétations prouve que le passage est obscur, et l'on conçoit sans peine qu'il ait pu paraître suspect aux défenseurs de la foi qui ne le connaissaient point ou du moins n'étaient pas fixés sur son origine[2].

Nous avons dit que l'Épître aux Hébreux avait été

[1] Voir ce sentiment défendu dans J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* t. I, p. 250-256.

[2] S. Philastre, *Hær.*, 89, t. XII, col. 1200-1201, dit : « Hæresis quorumdam de Epistola Pauli ad Hebræos. Sunt alii quoque qui

d'abord peu connue en Occident et en particulier dans la province d'Afrique, parce que les Juifs y étaient peu répandus. Un témoignage emprunté à cet écrit par des hérétiques, pour soutenir une doctrine fausse, ne pouvait donc qu'éveiller des soupçons sur l'autorité de l'écrit lui-même. C'est ce qui arriva. L'authentictié de l'Épître n'était pas encore établie en Occident. Aussi, sans examiner de plus près si le passage dont abusaient les Novatiens n'était pas susceptible d'une interprétation orthodoxe, les catholiques, et surtout les Africains, rejetèrent-ils l'Épître aux Hébreux d'où était tiré le texte, et refusèrent-ils de l'admettre au rang des livres canoniques du Nouveau Testament. Cette lettre semble bien avoir été placée dès lors à la fin de l'antique version latine de l'Écriture adoptée par les Églises d'Afrique, mais elle n'y portait pas le nom de Paul et aucune décision de l'Église universelle n'avait jusque-là défini sa canonicité. Tertullien en attribuait la composition à saint Barnabé, et lorsqu'il blâmait Marcion d'avoir rejeté les trois Épîtres pastorales du grand Apôtre[1], il ne lui reprochait pas de ne point admettre l'Épître aux Hébreux que l'hérésiarque paphlagonien n'acceptait pas davantage. Son authenticité était donc regardée pour le moins comme douteuse; de là l'abandon que firent de ce monument sacré les Pères d'Afrique dans leur lutte contre les Novatiens. Ils durent bien, sans doute, à cette occa-

Epistolam Pauli ad Hebræos non asserunt esse ipsius... Et quia addiderunt in ea quædam non bene sentientes, inde non legitur in Ecclesia... De pœnitentia autem propter Novatianos æque. »

[1] Tertullien, *Cont. Marc*, v, 21, t. II, col. 524.

sion, l'examiner de plus près; mais cet examen, fait par des esprits nécessairement un peu prévenus contre elle, à la suite de l'abus qu'en avaient fait les hérétiques, ne fut pas suffisant pour mettre un terme à leurs hésitations et pour leur faire reconnaître dans cette œuvre un écrit de saint Paul.

On ne doit pas oublier, d'ailleurs, que l'Épître aux Hébreux ne porte pas le nom de l'Apôtre, comme ses autres lettres ; il faut, de plus, remarquer que la forme insolite dans laquelle elle est rédigée et le caractère particulier du style ne pouvaient qu'accroître les incertitudes et fournir des prétextes plausibles et spécieux pour révoquer en doute l'authenticité d'un document patronné par les Novatiens. Nous aurons à revenir plus loin sur ces traits singuliers de l'Épître aux Hébreux, qui la distinguent des autres Épîtres; en ce moment, nous n'avons qu'à les mentionner pour rendre compte des difficultés qu'elle souleva, au IIIe siècle, dans l'Église d'Occident; ces difficultés n'avaient guère d'autre source que les embarras de la polémique et l'ignorance de la tradition véritable.

La vraie tradition sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux se conservait dans l'Église d'Orient, tandis que s'agitaient en Occident les débats que nous venons de décrire. Les Juifs étaient beaucoup plus nombreux, comme nous l'avons vu, dans les parties de l'Empire romain où se parlait la langue grecque : c'est là, naturellement, où il avait été reçu en premier lieu, qu'on devait être le mieux renseigné sur la provenance d'un écrit adressé aux Judéo-chrétiens. Mais parmi les lieux habités par les en-

fants de Jacob, hors de la Judée, il y en avait un célèbre entre tous, par la multitude de ceux qui y étaient rassemblés et plus encore par l'éclat de l'enseignement qu'on y donnait : c'était Alexandrie, la capitale de l'Égypte.

Cette ville était alors le centre littéraire le plus important : toutes les illustrations juives et chrétiennes, aussi bien que païennes, s'y étaient donné, en quelque sorte, rendez-vous pendant les premiers siècles de notre ère ; on y étudiait avec une ardeur extraordinaire les monuments sacrés comme les monuments profanes ; des professeurs éminents enseignaient dans ses écoles ; son Musée était une merveille ; sa bibliothèque, la plus riche du monde. Les chrétiens n'étaient pas ceux qui jetaient le moins d'éclat dans cette cité des lettres, soit par le mérite des maîtres qui enseignaient, soit par le nombre et le zèle des disciples qui venaient s'instruire à leurs leçons ; les noms de ces maîtres, des Pantène, des Clément, des Origène, sont immortels, et l'école chrétienne d'Alexandrie, le Didascalée, est la première en gloire comme en date dans les annales ecclésiastiques, quoiqu'elle n'ait pas toujours été sans tache [1].

C'est donc là que s'étaient condensées, comme en un foyer ardent, les plus vives lumières des temps primitifs du Christianisme, et c'est là qu'on devait être le plus éclairé sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux, qui intéressait spécialement tant d'Israélites alexandrins convertis

[1] Voir *Dictionnaire de la Bible*, article *Alexandrie* (*École exégétique d'*), t. I, col. 558.

à la religion nouvelle. Aussi est-ce là que nous entendons nommer pour la première fois son auteur, l'Apôtre saint Paul. L'un des maîtres de l'école chrétienne d'Alexandrie nous dit, en effet, dans un précieux passage qui nous a été conservé par Eusèbe : « L'Épître aux Hébreux est de Paul et elle a été écrite pour les Hébreux, en langue hébraïque, mais Luc l'a soigneusement traduite et publiée pour les Grecs [1]. »

Le témoignage rendu sur ce sujet tire de l'écrivain dont il émane et du lieu où il a été écrit une valeur exceptionnelle. Nous avons déjà vu qu'on ne pouvait être nulle part mieux renseigné qu'à Alexandrie sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Quant à l'autorité de Clément, elle a ici d'autant plus de poids qu'il s'appuie sur saint Pantène, le maître qui l'avait précédé dans la direction de l'école d'Alexandrie [2]. Or, saint Pantène était d'origine juive; il sortait, par conséquent, d'une famille qui devait être plus exactement instruite qu'aucune autre sur le fait en question. De plus, il s'était écoulé moins d'un siècle entre la mort de saint Paul, en 67, et la naissance de saint Pantène, vers l'an 150.

Ceux qui refusent de reconnaître dans le grand Apôtre l'auteur de l'Épître aux Hébreux ne peuvent contes-

[1] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549 et t. IX, col. 748.

[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552. — Nous avons remarqué plus haut, p. 459, que ce que dit Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes*, n'est pas toujours sûr; mais dans le cas présent il s'agit d'un fait qui intéresse particulièrement les Alexandrins et qui devait être mieux connu à Alexandrie qu'ailleurs.

ter l'importance du témoignage que nous venons de rapporter. Ils tâchent du moins d'en atténuer la force, en prétendant qu'il est isolé, et ils récusent tous les écrivains postérieurs[1] qui ont été du même avis, sous prétexte qu'ils n'ont fait que répéter les paroles du docteur égyptien, en s'en rapportant aveuglément à son affirmation. Ce sont là des fins de non-recevoir inacceptables.

Alors même que nous n'aurions, en faveur de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, que l'unique autorité de Clément d'Alexandrie ou de saint Pantène, son maître, il ne s'ensuivrait nullement que ces deux savants hommes se fussent trompés. Il faut un premier témoin, et si ce témoin est unique, soit parce qu'il est le seul qui ait pu parler, soit parce qu'il est le seul qui ait survécu, on ne pourra rejeter sa déposition qu'autant qu'on aura des motifs sérieux de le soupçonner de faux témoignage, d'erreur ou d'ignorance. Or, aucun auteur plus ancien ou contemporain ne contredit les docteurs d'Alexandrie et l'on ne peut apporter, contre le fait qu'ils avancent, aucune raison décisive, ainsi que nous le verrons plus loin.

Mais il est du reste inexact que la croyance générale qui attribue à l'Apôtre des Gentils la composition de l'Épître aux Hébreux repose uniquement sur le témoignage de Clément d'Alexandrie. Origène, quand il déclare cet écrit paulinien, n'en appelle pas à l'autorité de Clément, dont il avait été le disciple, mais à celle des

[1] On peut voir les autres témoignages des Pères dans L. Bacuez, *Manuel biblique*, 6e édit., t. IV, n° 789, p. 483 et suiv.

« anciens[1], » mot qui ne peut désigner que la tradition apostolique. Eusèbe lui-même, qui nous a conservé les passages de Clément et d'Origène que nous venons de rapporter, nous apprend expressément que l'école d'Alexandrie n'était pas seule à attribuer à saint Paul l'Épître aux Hébreux : « C'était, nous dit-il, la croyance générale des Orientaux; un petit nombre seulement[2], ajoute-t-il, faisait exception, disant qu'on la rejetait dans l'Église romaine[3] » comme n'étant pas de saint Paul. Quels étaient ces rares contradicteurs? Nous l'ignorons. Un écrivain peu important du VIe siècle, Étienne Gobar, disait, d'après ce que nous apprend Photius dans sa Bibliothèque[4], que ni saint Irénée, ni saint Hippolyte son disciple, ne regardaient l'Épître aux Hébreux comme paulinienne; mais son affirmation, sans preuves, peut être regardée comme de peu de poids.

Quoi qu'il en soit, du reste, de ce dernier point, il demeure acquis qu'à la fin du IIIe siècle, en Orient, c'est-à-dire dans le pays où l'on était le mieux renseigné sur ce sujet, la tradition générale reconnaissait en saint Paul l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Au IVe siècle, il n'y a plus guère qu'une seule voix là-dessus, non plus seulement en Orient, mais aussi en Occident, où l'on

[1] Ἀρχαῖοι. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, t. XX, col. 584. « Les anciens n'ont pas cru sans raison, dit-il, que l'Épître (aux Hébreux) est de Paul. »

[2] Τινές. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3, t. XX, col. 217.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3, t. XX, col. 217. Heinichen remarque, *ibid.*, note 42, que l'Épître était rejetée par le prêtre romain Caïus. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 20, t. XX, col. 572-573.

[4] Photius, *Codex* CCXXXIII, t. CIII, col. 1104.

avait été enfin mieux instruit par les docteurs grecs sur cette question. Saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, parlent comme saint Alexandre et Théophile d'Alexandrie, saint Athanase, saint Épiphane, saint Éphrem, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, etc.

L'autorité de tant et de si grands docteurs mit un terme aux discussions : on ne contesta plus que saint Paul fût l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Mille ans environ s'écoulèrent sans que personne songeât à attaquer une vérité qui paraissait pour toujours acquise; mais avec le protestantisme qui, sous prétexte de tout réformer, se préparait à tout détruire et rompait en visière au passé, la lutte se rouvrit et les débats recommencèrent.

Ce fut un catholique, le cardinal Cajetan, demeuré célèbre par la hardiesse de ses opinions[1], qui remit le premier en doute l'autorité de ce monument sacré. Sa voix resta sans écho dans l'Église romaine; il n'en fut pas de même parmi les nouveaux hérétiques, dont plusieurs adoptèrent son sentiment. Luther, lorsqu'il publia sa traduction allemande de la Bible, sépara l'Épître aux Hébreux des autres Épîtres de saint Paul et la relégua à la dernière place, comme une composition suspecte. Il l'attribua à Apollos, dont parle en divers endroits le Nouveau Testament.

Cet Apollos était un juif d'Alexandrie, converti au Christianisme[2]. Il avait été d'abord fort imparfaitement

[1] Voir *Manuel biblique,* 7e édit., t. I, n° 291, p. 486.
[2] Act., XVIII, 24.

instruit de la vraie doctrine par les disciples de saint Jean-Baptiste, mais à Éphèse, où il s'était rendu, en l'an 54, Aquila et Priscille achevèrent de lui faire connaître la vérité. Il devint alors prédicateur de l'Évangile, en premier lieu en Achaïe, ensuite à Corinthe[1], où il arrosa ce que saint Paul avait déjà planté[2]. Quand ce dernier écrivit sa première Épître aux Corinthiens, Apollos était avec lui ou près de lui, probablement à Éphèse, en l'an 57[3]. Son nom apparaît encore dans l'Épître à Tite[4]. On croit qu'il devint évêque de Césarée. C'est là tout ce que nous savons de sa vie.

Pour faire d'Apollos l'auteur de l'Épître aux Hébreux, il faut mettre l'imagination à la place de l'histoire. Cette conjecture ne repose absolument sur rien de plausible et elle est contraire à toutes les vraisemblances. Si l'écrit dont on veut expliquer ainsi l'origine était sorti de la plume d'un Juif alexandrin, l'Église d'Alexandrie ne l'aurait pas attribué à un Juif de Tarse : elle aurait été fière d'avoir vu naître dans son sein l'auteur d'une des Épîtres canoniques. Cependant plusieurs critiques ont accepté et acceptent encore l'opinion de Luther : ils croient plus volontiers cet hérésiarque, dont le sentiment ne s'appuie dans le passé sur aucun témoignage, que la tradition antique restée jusqu'à lui depuis le IVe siècle la tradition universelle.

D'autres critiques ont imaginé des auteurs différents.

[1] Act., XVIII, 27; XIX, 1.
[2] I Cor., III, 6.
[3] I Cor., XVI, 12.
[4] Tit., III, 13.

Quelques-uns attribuent l'Épître à Silas. C'était un compagnon de saint Paul, que l'Apôtre, dans ses Épîtres, appelle Silvanus. Son nom, dérivé du mot latin *silva*, « bois, forêt, » semble indiquer un Juif helléniste. Il paraît avoir été citoyen romain[1]. C'était un des principaux membres de l'Église de Jérusalem[2], où il enseignait avec autorité[3]. Il fut choisi pour accompagner saint Paul et saint Barnabé dans leur voyage à Antioche après le concile de Jérusalem. L'Apôtre des nations se l'associa aussi dans son second voyage de mission[4], et il parle plusieurs fois de lui dans ses Épîtres[5]. Certains commentateurs pensent qu'il fut porteur de la première Épître de saint Pierre en Asie Mineure[6]. L'histoire ne nous apprend rien de plus sur ce personnage. Il joua certainement un grand rôle dans les premiers temps du Christianisme, mais ce que nous savons de lui ne permet en aucune façon de lui attribuer l'Épître aux Hébreux.

Grotius pense qu'elle a été composée par l'auteur du troisième Évangile et des Actes des Apôtres, c'est-à-dire par saint Luc[7]. Cette opinion n'est pas aussi arbi-

[1] Act., XVI, 37.
[2] Act., XV, 22.
[3] Act., XV, 32.
[4] Act., XV, 40-XVII, 40.
[5] II Cor., I, 19 ; I Thess., I, 1 ; II Thess., I, 1.
[6] I Petr., V, 12.
[7] Grotius, *Annotationes in N. T.*, t. II, in-f°, Paris, 1646, *In Epist. ad Heb.*, prol., p. 789-790 : « Restat ex iis, quos veteres nominarunt, Lucas cui ego hanc epistolam libens tribuerim. Nam sicut hæc Epistola bene græca est et florida, ita et sermo Lucæ, ubi non Christi aut Apostolorum refert verba, sed in aliis rebus narrandis, puta Pauli navigatione, liberius spatiatur. »

traire que les précédentes; néanmoins elle n'est pas fondée. Nous avons vu que Clément d'Alexandrie regardait saint Luc comme le traducteur de l'Épître, et la critique moderne a constaté entre le style de cet écrit et celui de l'Évangile de saint Luc, aussi bien que des Actes, des analogies frappantes. Nous les signalerons tout à l'heure et nous verrons qu'elles ne sauraient démontrer que le troisième Évangéliste est l'auteur de l'Épître aux Hébreux, mais tout au plus qu'il a servi de secrétaire ou de traducteur à saint Paul. Des ressemblances de style ne peuvent prévaloir contre la tradition si précise de l'Église d'Alexandrie, alors surtout que cette tradition en donne une explication fort nette, quoiqu'elle ne pût être instruite de cette coopération de saint Luc, aussi bien que le sont les philologues modernes, par les ressources de la critique[1].

On a fait des hypothèses encore plus chimériques. Les écrivains dont l'opinion vient d'être exposée substituent à saint Paul des personnages apostoliques, connus par le Nouveau Testament. Des exégètes de notre époque ont inventé de toutes pièces des auteurs dont l'histoire ne nous offre aucune trace. Neander suppose qu'un contemporain du grand Apôtre, acceptant le fond de son enseignement, mais différent de lui par son éducation première et par sa manière d'exposer les vérités chrétiennes, est l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Ewald accumule hypothèses sur hypothèses. Il imagine une

[1] Clément d'Alexandrie fait la remarque que le style des Actes des Apôtres et celui de l'Épître aux Hébreux ont « la même couleur. » Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549.

Église d'une ville importante d'Italie; cette ville envoie une députation en Palestine; là, elle trouve un docteur juif converti à qui elle communique sa mission; ce docteur répond, de Jérusalem, à la communauté italienne : l'imagination prend ici la place de la critique; nous avons affaire à un romancier, non à un historien.

Il est inutile d'exposer les autres systèmes éclos en Allemagne sur cette question : ils pèchent tous par le même défaut, ils manquent de base; ils font fi de la tradition, comme s'il était possible de faire de l'histoire autrement qu'avec des témoignages historiques! La tradition que nous a transmise l'Église d'Alexandrie n'est donc pas ébranlée : saint Paul est l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Pour compléter cette démonstration, il ne reste plus qu'à répondre aux objections de la critique rationaliste.

ARTICLE II.

SOLUTION DES OBJECTIONS CONTRE L'ORIGINE PAULINIENNE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

Les objections que soulève la critique contre l'attribution à saint Paul de l'Épître aux Hébreux sont tirées des particularités qui la distinguent. M. Renan les résume ainsi :

Le style de l'Épître aux Hébreux est... différent de celui de Paul ; il est plus oratoire, plus périodique ; le dictionnaire présente des mots particuliers. Le fond des pensées n'est pas éloigné des opinions de Paul, surtout de Paul captif ; mais l'exposition et l'exégèse sont tout autres. Pas de suscription nominative, contrairement au constant usage de l'Apôtre ; des traits qu'on peut s'attendre à trouver toujours dans une Épître de Paul manquent dans celle-ci. L'exégèse est surtout allégorique et ressemble bien plus à celle de Philon qu'à celle de Paul. L'auteur participe de la culture alexandrine. Il ne se sert que de la version dite des Septante ; il fait sur le texte de cette version des raisonnements qui prouvent une complète ignorance de l'hébreu[1] ; sa façon

[1] « Voir surtout x, 5, où le raisonnement se fonde sur une faute de lecture ou de copiste, ηθελησασσωμα pour ηθελησασωτια. » — Afin de n'avoir pas à revenir sur cette objection de détail, il suffit de répondre ici que saint Paul cite la version des Septante telle qu'elle était déjà de son temps, et qu'il n'avait pas à la corriger. La faute provenait vraisemblablement des copistes, qui avaient confondu ΣΩΤΙΑ avec ΣΩΜΑ, et préféré ce dernier mot qui leur paraissait plus naturel. Saint Paul n'avait pas à s'en préoccuper, parce que son rai-

de citer et d'analyser les textes bibliques n'est pas conforme à la méthode de Paul. L'auteur, d'un autre côté, est un Juif; il croit relever le Christ en le comparant au grand prêtre hébreu; le christianisme n'est pour lui qu'un judaïsme accompli; il est loin de regarder la Loi comme abolie... L'Épître aux Hébreux n'est donc pas de Paul [1].

Malgré toutes ces objections des exégètes rationalistes, il n'en est pas moins vrai que saint Paul est l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Sans doute le style diffère de celui de ses autres lettres, mais cette différence s'explique, comme nous allons le voir, et sur tous les autres points nous reconnaissons le grand Apôtre, sa doctrine et son enseignement, à l'exception de légères modifications dans l'exposition qui sont la conséquence naturelle du changement de correspondants : il écrit à ses coreligionnaires convertis comme à des Hébreux élevés dans la loi de Moïse et devenus chrétiens, et non comme à des Gentils, aux Corinthiens, aux Philippiens élevés dans le paganisme. Sauf ces nuances, l'unité de vues et de manière éclate au grand jour.

Le profond amour du grand Apôtre pour ses frères, descendants d'Abraham comme lui, se manifeste dans la lettre aux Hébreux de même que dans ses autres lettres [2];

sonnement ne porte pas sur ce mot. Voir Drach, *Épîtres de Saint Paul,* 1873, p. 766. Il serait possible d'ailleurs que les Septante eussent mis eux-mêmes « le corps » au lieu des « oreilles, » comme le dit M. E. Böhl, *Die altestamentlichen Citate im Neuen Testament*, in-8°, Vienne, 1878, p. 287-289.

[1] E. Renan, *Saint Paul,* p. LIX-LX.

[2] Rom., IX, 3.

elle est tout entière animée par la plus ardente charité. On y voit aussi brûler la flamme de son zèle, qui n'aspire qu'à unir toutes les âmes à Jésus-Christ.

La marche qu'il suit est sa marche ordinaire : selon le plan qu'il a adopté dans tous ses écrits, il fait d'abord une exposition dogmatique, qui est la partie principale, et il termine[1] par des exhortations morales. S'il existe quelques différences dans sa façon de raisonner et de s'exprimer, elles proviennent de la fin qu'il se propose et du caractère de ceux à qui il écrit.

Il s'appuie naturellement ici, plus encore qu'ailleurs, sur l'Ancien Testament, parce que ses lecteurs le connaissent mieux que les chrétiens convertis du paganisme et que ces citations doivent leur être particulièrement agréables ; mais il est digne de remarque que ce sont ses textes favoris, ceux qu'il a déjà cités dans ses autres lettres qui lui reviennent le plus facilement à la mémoire[2]. Cette coïncidence des mêmes citations est d'autant plus frappante que plusieurs d'entre elles ne se rencontrent nulle autre part dans le Nouveau Testament.

Comme les Hébreux de cette époque aimaient beaucoup les sens allégoriques, saint Paul interprète allégoriquement plusieurs passages des Livres Saints, mais ce genre d'interprétation n'est pas exclusivement propre à cette lettre ; on le retrouve non moins caractérisé dans ses

[1] Heb., XIII.

[2] Voir I Cor., XV, 25 et Heb., I, 13 ; X, 13 ; VII, 17, 21 ; I Cor., XV, 26 et Heb., II, 6-8 ; I Cor., XV, 54 et Heb., II, 14 ; II Cor., XIII et Heb., X, 28 : Rom., XII, 19 et Heb., X, 30 ; Rom., I, 17 ; Gal., III, 11 et Heb., X, 38 ; Rom., IX, 7 et Heb., X, 18.

autres Épîtres; et, contrairement à ce qu'affirme M. Renan[1], son exégèse se ressemble ici à elle-même, et Philon n'a pas plus inspiré celle de la lettre aux Hébreux que celle des autres lettres. On rencontre même dans ces dernières des traits allégoriques plus accusés que dans celle-là. Ce n'est pas aux Hébreux, c'est aux Corinthiens qu'il dit que « tout ce qui arrivait aux enfants d'Israël à l'époque de la sortie d'Égypte leur arrivait en figure[2]. » Ce n'est pas non plus aux Hébreux, c'est aux Galates qu'il écrit au sujet des deux fils d'Abraham, Isaac et Ismaël : « Ces choses sont allégoriques, ce sont les deux Testaments, etc.[3]. »

Enfin si l'auteur de l'Épître aux Hébreux « se sert de la version des Septante[4], » qui était fort répandue parmi les Juifs, surtout en Égypte, où elle était née, l'auteur de l'Épître aux Galates s'en sert également.

« L'exégèse » n'est donc pas « tout autre[5] » dans cette lettre que dans les autres lettres de saint Paul. La doctrine est aussi la même. On y retrouve les mêmes pensées : la gloire de Jésus-Christ, récompense de ses humiliations[6]; la victoire remportée sur la mort ou le démon par le Rédempteur, vainqueur de son ennemi par la mort même[7]; le testament de la nouvelle alliance confirmé

[1] Voir plus haut, p. 533.
[2] I Cor., x, 11.
[3] Gal., iv, 24.
[4] Voir plus haut, p. 533.
[5] Voir plus haut, p. 533.
[6] Phil., ii, 8-11 et Heb., ii, 9.
[7] I Cor., xv, 54 et Heb., ii, 14.

par la mort du testateur, notre Sauveur[1]; sa passion et son sang nous purifiant de nos péchés[2]. Les recommandations morales sont aussi semblables : vivre en paix avec tout le monde[3]; pratiquer l'hospitalité[4], la patience[5], etc.; c'est partout en un mot la doctrine comme l'esprit de saint Paul[6]. Le vœu final, par lequel il souhaite la grâce de Dieu[7] à ses correspondants, en terminant chacune de ses lettres, et qui lui est exclusivement propre, se lit dans la lettre aux Hébreux comme dans les treize autres lettres du grand Apôtre, et l'on peut bien dire que c'est là comme sa signature, puisque cette formule n'a été employée que par lui.

La grâce que saint Paul souhaite aux fidèles, c'est, comme il l'explique lui-même, « la communication de

[1] Gal., III, 15-17 et Heb., IX, 15-17.

[2] Rom., V, 9 et Heb., IX, 14, 28.

[3] Rom., XII, 18; II Cor., VIII, 21 et Heb., XII, 14.

[4] Rom., XII, 13 et Heb., XIII, 2.

[5] II Cor., XI, 4, etc., et Heb., VI, 12; X, 36; XII, 1.

[6] Cf. *Justitia Dei per fidem*, dit saint Paul, Rom., III, 22; *Justitia quæ per fidem est*, dit-il, Heb., XI, 7. Cf. Rom., IV, 5, 9, 11, 13, 22; X, 6; Gal., III, 6; Phil., III, 9.

[7] Nous lisons Rom., XVI, 24 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis* (et *ibid.*, 20); I Cor., XVI, 23 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi vobiscum;* II Cor., XIII, 13 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi... cum omnibus vobis;* Gal., VI, 18 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum spiritu vestro;* Eph., VI, 24 : *Gratia cum omnibus;* Phil., IV, 23 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum spiritu vestro;* Coloss., IV, 18 : *Gratia vobiscum;* I Thess., V, 28 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi vobiscum;* II Thess., III, 18 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis;* I Tim., VI, 21 : *Gratia tecum;* II Tim., IV, 22 : *Gratia vobiscum;* Tit., III, 15 : *Gratia Dei cum omnibus vobis;* Philémon, 25 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum spiritu vestro;* Heb., XIII, 25 : *Gratia cum omnibus vobis.*

l'Esprit-Saint[1]. » Ses écrits sont la partie de nos Saints Livres qui nous en fait le mieux connaître la nature : il est le théologien de la grâce. Dans l'Épître aux Hébreux, non seulement il la désire, en concluant, pour ceux à qui il s'adresse, mais au cours de son exposition il en parle comme dans ses autres lettres : c'est Jésus-Christ qui est pour nous la source de la grâce[2]; nous l'obtenons de lui par la prière[3]; elle nous a été méritée par la passion de Notre-Seigneur[4]; elle est un don du Saint-Esprit[5], lequel nous met en état de servir Dieu d'une manière qui lui soit agréable[6]; c'est donc le meilleur bien que nous puissions désirer[7] et nous devons prendre bien garde de n'en jamais rien perdre[8].

Nous pourrions montrer de même la foi, l'espérance et la charité envisagées d'une façon semblable dans l'Épître aux Hébreux et dans les autres écrits de saint Paul, et multiplier les rapprochements analogues; mais ce qui vient d'être dit est d'autant plus suffisant que les rationalistes qui nient l'authenticité de cette lettre sont forcés d'y reconnaître la doctrine du grand Apôtre. Ils prétendent expliquer cette similitude d'idées, il est vrai, en soutenant que nous avons affaire ici à un disciple de saint Paul; mais leur explication est inadmissible, car

[1] II Cor., XIII, 13.
[2] Heb., IV, 16 et Rom., I, 5; VII, 25; II Cor., VIII, 9, etc.
[3] Heb., IV, 16 et I Cor., VII, 4.
[4] Heb., II, 9; X, 10 et Rom., V, 9.
[5] Heb., X, 29 et Rom., V, 5; Gal., IV, 6.
[6] Heb., XII, 28 et Rom., XIV, 17-18; VIII, 26; I Cor., XII, 3, etc.
[7] Heb., XIII, 9 et I Tim., IV, 14, etc.
[8] Heb., XII, 15 et II Cor., VI, 1; I Tim., IV, 14.

la ressemblance n'existe pas seulement sur un point particulier, elle est générale, elle s'étend à tout, aux citations des textes, à la manière de penser et de concevoir, comme on vient de s'en convaincre, et aussi à la manière d'imaginer et de se figurer les choses, comme nous allons le montrer.

Un des traits les plus caractéristiques de saint Paul, ce sont les figures, les images dont il s'est servi pour exprimer ses pensées. Il a créé une langue nouvelle, il a frappé des mots nouveaux pour rendre les idées que le Christianisme introduisait dans le monde, et l'une des parties les plus originales de ses écrits, c'est son vocabulaire métaphorique. Son génie inspiré a conçu les choses d'une façon tout à fait neuve, et sa puissante imagination a inventé des comparaisons qui nous sont maintenant devenues familières, mais qu'on ne retrouve dans aucune autre partie des Saintes Écritures.

Il est le premier qui ait donné aux livres de l'ancienne loi le nom d' « Ancien » Testament, et cette dénomination ne se lit que dans ses Épîtres [1]. Le parallèle et l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui forment aussi le fond de l'Épître aux Hébreux, lui sont également propres [2]. Il aime à considérer Jésus-Christ comme un héritier à qui son père donne le monde en héritage [3]; pour nous, nous sommes ses cohéritiers [4]; nous lui devons tout, il a commencé, il a

[1] II Cor., III, 14 ; cf. Heb., IX, 15.
[2] Gal., IV, 24 et Heb., VII et suiv.
[3] Gal., IV, 7 et Heb., I, 2.
[4] Rom., VIII, 17 ; Gal., III, 26 ; Tit., III, 7 et Heb., VI, 17 ; I, 14 ; IX, 15.

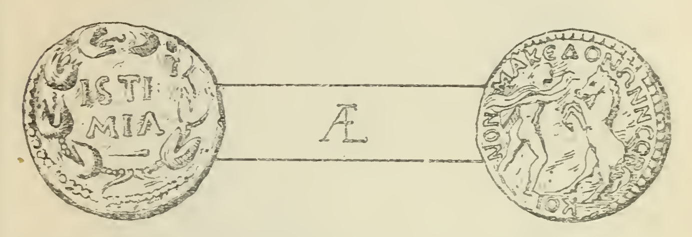
achevé notre salut[1], et nous ne faisons en quelque sorte qu'un avec lui. Cette dernière image est l'une des plus familières à saint Paul, l'une de celles qui lui appartiennent exclusivement. Il la présente tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; mais, soit d'une manière semblable, soit d'une manière différente, elle revient dans toutes ses Épîtres et celle aux Hébreux ne fait pas exception. « Le Christ est comme un fils dans sa maison, dit-il, et cette maison, c'est nous... Nous avons été faits participants du Christ, si cependant nous conservons fermement jusqu'à la fin ce commencement de son être[2]. » Quant à nos péchés et à nos mauvaises habitudes, il les représente ici comme ailleurs sous l'image d'un fardeau qu'il faut déposer[3].

On rencontre aussi dans saint Paul toute une série de métaphores qui ne sont pas nouvelles en elles-mêmes et qui nous frappent moins, parce qu'elles sont communes chez les auteurs classiques; cependant elles sont dignes de remarque, parce qu'il est le seul des écrivains sacrés qui en ait fait usage : ce sont celles qu'il emprunte aux coutumes des païens et en particulier à leurs jeux et à leurs exercices gymnastiques.

Les Hébreux ne se servaient jamais de telles images, soit parce qu'elles leur étaient peu familières, soit parce que les mœurs et les usages païens leur étaient en horreur. Ils éprouvaient en particulier une vive répulsion

[1] Heb., II, 10; XII, 1 et I Tim., IV, 10.
[2] Heb., III, 6, 14; cf. VI, 1.
[3] Heb., IV, 22 et Eph., IV, 22; Col., III, 8; cf. Rom., VI, 4.

pour les jeux des Grecs, depuis l'époque où l'impie Jason, du temps d'Antiochus Épiphane, avait cherché à les introduire à Jérusalem[1]. Saint Paul, né à Tarse, en pays hellénisé, saint Paul qui se faisait tout à tous, ne craignit pas de se servir, en écrivant aux nouveaux chrétiens, des comparaisons qu'ils étaient accoutumés à lire



155. — Monnaie représentant la couronne des jeux isthmiques.

dans leurs poètes et leurs orateurs. Il emprunta ses figures, non seulement à l'art militaire et à la marine, mais aux combats des athlètes et aux coureurs qui se disputaient le prix dans l'arène. Il appelle la foi un bouclier[2], l'espérance un casque[3], ou, en employant une figure plus belle encore, dont l'art chrétien a fait le symbole même de cette vertu, une ancre[4]. Cette dernière similitude est unique dans l'Écriture, qui nous offre bien ailleurs quelques comparaisons empruntées à l'armure des guerriers[5], mais non aux usages de la navigation.

[1] II Mac., IV, 14.
[2] Eph., VI, 16; cf. I Thess., V, 8.
[3] I Thess., V, 8; cf. Eph., VI, 17.
[4] Heb., V, 19.
[5] Is., LIX, 17; Sap., V, 18-21, etc.

Les allusions aux jeux helléniques abondent dans les écrits de l'Apôtre des Gentils : il rappelle la lutte et la course, la couronne[1] et les récompenses accordées aux vainqueurs, dans les Épîtres aux Corinthiens[2], aux Philippiens[3], à Timothée[4]; il parle de la patience des athlètes au jour mauvais[5], de leur sobriété et de leurs veilles[6], de leur fermeté[7].

Si saint Paul, dans son Épître aux Hébreux, n'avait tiré aucune métaphore des jeux des Grecs, il n'y aurait pas lieu d'en être surpris, à cause de l'antipathie qu'éprouvaient pour ces exercices ceux à qui il écrivait, mais ce genre de comparaison lui était devenu si habituel, qu'il s'en sert, quoique avec plus de discrétion, si l'on peut ainsi dire, et moins clairement, en s'adressant aux Juifs, qu'en parlant aux Gentils. Nous lisons le mot *agôn*[8], qui désigne le lieu où se célébraient les jeux so-

[1] I Cor., IX, 25. Voir Figure 155, la couronne accordée comme récompense par les Corinthiens aux vainqueurs des jeux isthmiques. — ISTHMIA. Autour, couronne de feuillage. — ℞. KOINON MAKEΔONΩNNCOR. Cheval cabré devant un personnage debout.

[2] I Cor., IX, 24, 25.

[3] Phil., III, 12, 13, 14.

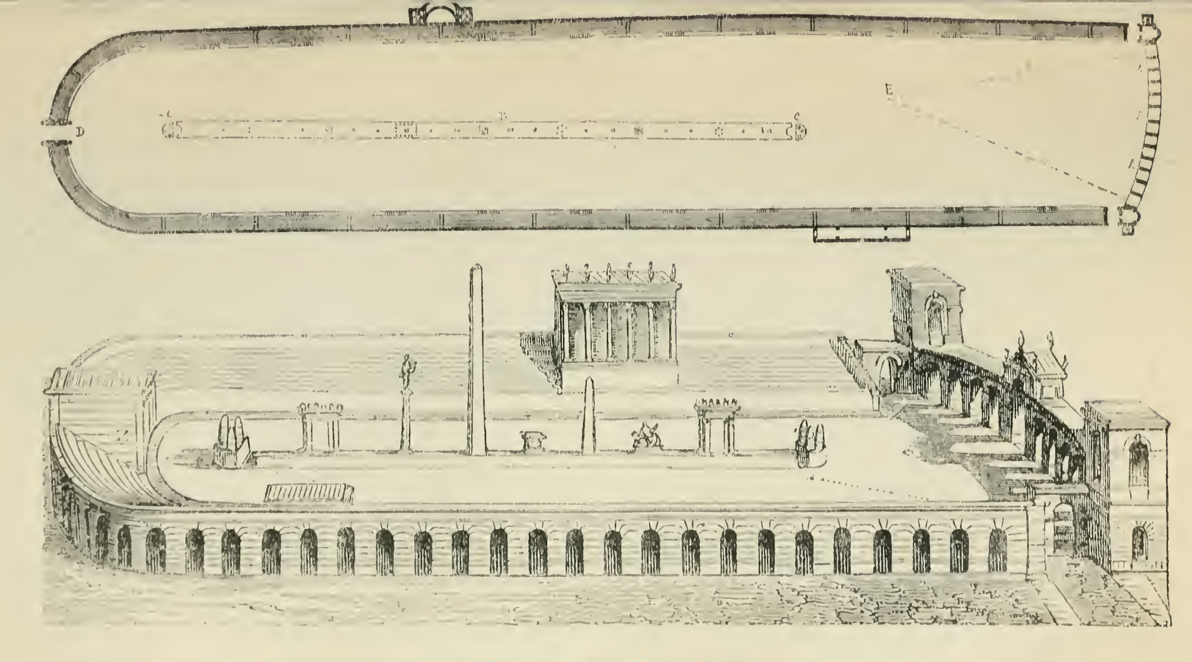
[4] I Tim., VI, 12; II Tim., II, 3, 4, 5, 6.

[5] Eph., VI, 13 et suiv.

[6] Cf. II Cor., VI, 5.

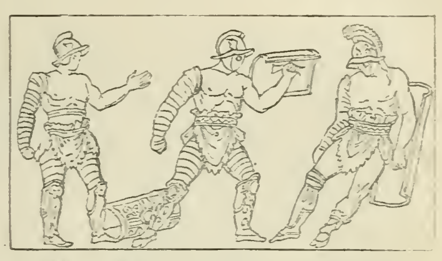
[7] Cf. Phil., IV, 1. Voir aussi Eph., VI, 11, 14-17; I Cor., IX, 27; II Cor., II, 9; XIII, 5; II Tim., II, 15.

[8] Ἀγών, *certamen*, Heb., XII, 1. Nous reproduisons ici, Figure 156, un cirque romain qui permettra de se rendre mieux compte de plusieurs des détails qui suivent. « Le cirque était principalement destiné aux courses de chars. L'arène était circonscrite par les gradins destinés aux spectateurs; aux gradins supérieurs se trouvaient deux loges destinées à l'empereur et aux juges; elle était divisée



156. — *Circus Maximus*, à Rome.

lennels, tels que les jeux pythiques et olympiques, dans l'Épître aux Hébreux, de même que dans les Épîtres aux Thessaloniciens, aux Philippiens, aux Colossiens et à Timothée[1]; le mot et l'image sont exclusivement propres à saint Paul. Les locutions « les mains défaillantes[2]. » « les genoux défaillants[3] » font allusion au geste par lequel les vaincus reconnaissaient le vainqueur dans



157. — Vaincu aux mains défaillantes.

en deux parties par un mur large et peu élevé, B. appelé l'épine, *spina*. L'épine était ornée de statues et d'autels et terminée à ses deux extrémités par deux bornes, CC (*metæ*), autour desquelles les concurrents dans les courses devaient passer un nombre de fois déterminé. Les concurrents avec leurs chars étaient placés, en attendant le signal du départ, dans les *carceres*, AAA. Le vainqueur quittait l'arène par la porte triomphale D. Devant les *carceres*, au point E, on traçait avec de la chaux une ligne blanche qui était le point de départ de la course. Une seconde ligne, tirée du côté opposé de la *spina*, déterminait le but de la course. Celui des concurrents qui pouvait arriver le premier au point E, placé à égale distance des *carceres*, avait d'énormes avantages sur ses compétiteurs; aussi, lorsque le signal était donné, les chars se précipitaient vers ce point important par la ligne la plus directe. » M. l'abbé Douillard.

[1] Heb., XII, 1; I Thess., II, 3 (παράκλησις): Phil., I, 30; Col., II, 1; II Tim., IV, 7.

[2] Παρειμένας χεῖρας, *remissas manus*, Heb., XII, 12. Voir Fig. 157.

[3] Παραλελυμένα γόνατα, *soluta genua*, Heb., XII, 12. Voir Fig. 158.

la lutte ; le mot « exhortation [1], » aux acclamations par lesquelles on excitait les athlètes ; les « droits sentiers [2], » marqués par les roues des chariots, au chemin que devaient suivre les coureurs [3] ; « le fruit de paix [4] » à la branche d'olivier que portait le vainqueur. Toutes ces expressions se lisent dans le même chapitre de l'Épître aux Hébreux. Ainsi l'emploi de cette espèce de métaphore, tout à fait propre au grand Apôtre, parmi les écrivains sacrés, nous indique en lui l'auteur de cette Épître.



158. — Vaincu à genoux.

Nous retrouvons aussi sa manière d'écrire dans l'arrangement de ses pensées et dans l'ordre selon lequel il

[1] Παράκλησις, Vulgate ; *consolatio*, Heb., xii, 5 ; I Thess., ii, 3.

[2] Τροχιὰς ὀρθάς, *gressus rectos*, Heb., xii, 13.

[3] Voir, Figure 159, la course de chars : quadrige en pleine course arrivant à la *meta*, et, Figure 160, des coureurs des Panathénées.

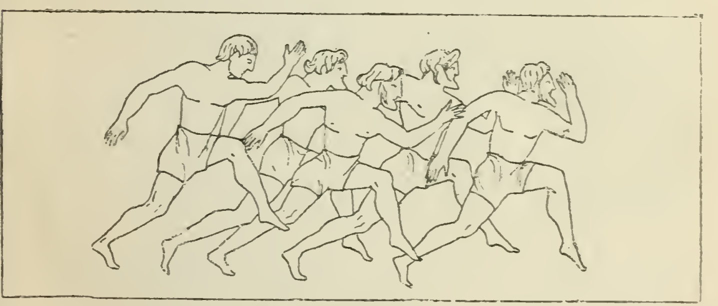
[4] Καρπὸν εἰρηνικόν, *fructum pacatissimum*, Heb., xii, 11. Voir Figures 161 et 162 des vainqueurs des jeux avec la branche d'olivier. Les Figures 157-162 sont reproduites fidèlement d'après les monuments antiques, sauf quelques modifications indispensables dans les Figures 160, 161 et 162. Voir J.-H. Krause, *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen*, in-8°, Leipzig, 1841, t. ii, pl. v, fig. 9 ; vi, 12 ; xiv, 51 ; xvii, 60-61 ; xx, 75, et pour les Figures 157 et 158, F. Mazois, *Ruines de Pompéi* (Tombeau de Scaurus), t. i, part. i, pl. xxxii, figure ii (pour le n° 157), et fig. i (pour le n° 158) ; voir texte *ibid.*, p. 48-51.

les dispose. Il a l'habitude d'énoncer d'abord, seule-



159. — Course de chars.

ment en passant, une idée à laquelle il attache de l'importance, pour la reprendre ensuite plus loin, quand



160. — Coureurs.

il le juge à propos, et lui donner alors tous les développements qu'elle comporte; ce procédé est employé dans

l'Épître aux Hébreux comme dans les autres. C'est ainsi qu'il revient au chapitre second sur la pensée, qu'il avait exprimée incidemment au chapitre premier, que les anges sont bien inférieurs à Jésus-Christ. Il annonce au chapitre sixième que le Sauveur est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et il l'explique au chapitre septième. Il expose au chapitre neuvième le symbolisme du Tabernacle dont il avait déjà parlé au chapitre troisième, et il développe dans tout le chapitre onzième ce qu'est cette foi dont vit le juste et qu'il avait mentionnée au chapitre dixième[1].



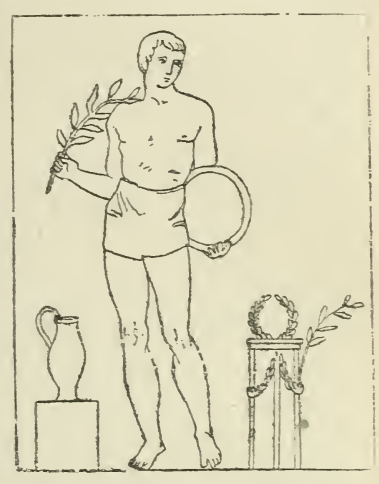
161. — Vainqueurs des jeux.

Il n'est pas jusqu'à plusieurs des locutions qui lui sont particulières qu'on ne retrouve dans l'écrit que nous étudions. Une des plus notables est l'emploi du pronom indéfini, « quelques-uns[2], » qui revient fréquemment dans les lettres pauliniennes. Ce qu'il y a de plus digne d'attention dans l'usage qu'il fait de ce pronom, c'est qu'il s'en sert là où l'Ancien Testament dit « beaucoup, » ou bien emploie un terme plus général. Le sens reste le même, quoique les expressions soient diverses ;

[1] Heb., II, 2 et suiv. et I, 13 ; VI, 20 et VII, 1 et suiv. ; IX, 1 et suiv. et III, 3-4 ; XI et X, 38.

[2] Τινές, Rom., III, 3, 8 ; XI, 17 ; I Cor., VI, 11 ; VIII, 10 ; XV, 12 ; II Cor., III, 1 ; Gal., I, 7, etc.

mais le langage de l'Apôtre n'en est que plus caractéristique. Il écrit aux Corinthiens : « Ne devenez point idolâtres, comme *quelques-uns* d'entre eux (les Israélites), selon qu'il est écrit : le peuple s'assit pour manger et pour boire[1] et il se leva pour se divertir ; ne commettons pas la fornication, comme *quelques-uns* d'entre eux la commirent, et il en tomba vingt-trois mille en un jour[2] ; ne tentons point le Christ, comme *quelques-uns* d'entre eux le tentèrent et ils périrent par les serpents[3] ; et ne murmurez point comme *quelques-uns* d'entre eux murmurèrent[4] et ils périrent par l'extermination[5]. » Là où saint Paul écrit *quelques-uns*, l'Exode et les Nombres portent *le peuple, vingt-trois mille, beaucoup*[6] la *multitude*[7]. Cette sorte d'euphémisme pauli-



162. — Discobole, vainqueur, avec la branche d'olivier et la couronne.

[1] Ex., XXXII, 6.
[2] Num., XXV, 1-9.
[3] Num., XXI, 5-6.
[4] Num., XI, 1 et XIV, 1-2, 12.
[5] I Cor., X, 7-10.
[6] Num., XXI, 6.
[7] Num., XIV, 1, 10.

nien, nous le retrouvons dans l'Épître aux Hébreux. Parlant de nouveau de ces murmurateurs dont il avait déjà parlé aux Corinthiens et que le livre des Nombres qualifie de « multitude[1], » l'Apôtre dit : « *Quelques-uns* ayant entendu irritèrent (le Seigneur), mais non pas tous[2]. » Nous rencontrons encore l'expression « *quelques-uns* » aux chapitres IV et X de l'Épître aux Hébreux[3].

Ainsi, par quelque côté que nous envisagions cet écrit, nous y retrouvons toujours saint Paul : c'est sa doctrine, sa manière de penser, de concevoir ; ce sont ses figures et ses locutions favorites. Sans doute chacune des particularités que nous avons relevées, prise isolément, pourrait ne pas être concluante, mais leur ensemble est imposant et ne saurait manquer de gagner l'assentiment de tout lecteur réfléchi, surtout lorsqu'il considèrera que toutes ces observations minutieuses ne font que confirmer la tradition de l'Église. Cette tradition est suffisante pour faire connaître la vérité, mais cette étude critique la corrobore et la rend plus saisissante.

Restent cependant deux difficultés contre l'authenticité de l'Épître aux Hébreux : l'absence de suscription et la différence de style.

Il est parfaitement vrai que l'Épître aux Hébreux ne porte ni le nom de l'auteur ni le nom des destinataires de la lettre, et que le style diffère notablement de celui des autres écrits pauliniens; mais on ne saurait tirer

[1] *Omnis turba, omnis multitudo.* Num., XIV, 1, 10.
[2] Heb., III, 16.
[3] Heb., IV, 6 ; X, 25.

d'aucun de ces faits une preuve décisive contre son authenticité, comme nous allons le voir.

Les treize autres Épîtres de saint Paul qui nous ont été conservées commencent toutes par une suscription analogue : « Paul, apôtre, à tous ceux qui sont à Rome[1], » ou bien : « A l'Église de Dieu qui est à Corinthe, etc.[2] » Seule l'Épître aux Hébreux commence *ex abrupto* : « Bien souvent et de bien des manières, Dieu a parlé autrefois à nos pères, etc.[3]. » Si cet écrit, objecte-t-on, était de saint Paul, il aurait mis son nom en tête, comme il l'a fait à tous les autres.

La conclusion n'est pas rigoureuse. Saint Jean a inscrit son nom dans le premier verset de l'Apocalypse, à l'exemple des prophètes de la loi ancienne, mais il ne l'a pas placé au frontispice de son Évangile ; il ne s'est même désigné que par le mot vague de *presbyteros* « vieillard, prêtre, » dans sa seconde et dans sa troisième Épîtres, et il ne s'est point nommé du tout dans la première. Est-on en droit de conclure de là que saint Jean n'est pas l'auteur du quatrième Évangile et des trois Épîtres que lui attribue la tradition ? Nullement. On n'a pas davantage raison de contester l'authenticité de l'Épître aux Hébreux en s'appuyant sur ce seul motif que l'Apôtre a jugé à propos de n'y pas inscrire son nom pour des causes à lui connues.

Il est difficile de démêler aujourd'hui quels ont été ses motifs : ils ne pourraient être connus d'une manière cer-

[1] Rom., I, 1, 7.
[2] I Cor., I, 2.
[3] Heb., I, 1.

taine que par l'histoire, et l'histoire se tait à ce sujet. Nous pouvons néanmoins en indiquer quelques-uns avec vraisemblance. Saint Augustin pensait que l'Apôtre n'avait pas mis ici la suscription ordinaire, « de peur que les Juifs, qui le déchiraient à belles dents, blessés d'y voir son nom, ne lussent avec des dispositions hostiles ou même refusassent de lire ce qu'il leur avait écrit pour leur salut[1]. »

Quelle que soit la valeur de cette explication et quel que fût le mobile qui dirigea saint Paul dans la forme qu'il donna à son écrit, on peut regarder comme certain qu'il ne voulut point lui donner l'apparence d'une lettre proprement dite, mais celle d'un discours. C'est là un point important à signaler et qui donne la solution de la question présente. Saint Paul appelle tous ses autres écrits des « lettres[2], » mais il ne donne pas ce nom à l'instruction qu'il envoie aux Hébreux. Nous avons pu nous-mêmes la qualifier justement d'épître, parce qu'elle a assez de ressemblance avec ses autres Épîtres pour mériter ce titre; parce qu'il s'y adresse à ses « frères, » comme dans les lettres précédentes[3]; parce qu'enfin il y a, pour ainsi dire, apposé sa signature, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut[4], en la terminant par la formule qui lui était propre : « Que la grâce soit

[1] S. Augustin, *Epist. ad Rom. inchoata expositio*, 11, t. XXXV, col. 2095. Cf. Clément d'Alexandrie, qui donne une raison semblable, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, col. 552.

[2] Ἐπιστολή, *epistola*, Rom., XVI, 22; I Cor., V, 9.

[3] Heb., III, 12, etc.

[4] Voir plus haut, p. 537.

avec vous tous[1]; » mais en réalité, il n'a pas voulu écrire une lettre proprement dite, et au lieu d'appeler son écrit une « épître, » il l'appelle, en plusieurs endroits, un « discours[2]. » Or, puisque son intention était d'écrire un « discours, » non une lettre, il ne pouvait y mettre une suscription comme à une lettre, et il devait entrer simplement en matière par un exorde, comme le font les orateurs. Il lui suffisait, parce que c'était un discours écrit et non parlé, de mettre à la fin un envoi, et c'est la marche qu'il a suivie en effet.

La seconde objection contre l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, tirée de la différence frappante de style qui existe entre cet écrit et les autres lettres de saint Paul, peut paraître plus grave. « Clément d'Alexandrie[3] et Origène, bons juges en fait de style grec, dit M. Renan, ne trouvent pas à notre Épître la couleur du style de Paul[4]. Saint Jérôme[5] est du même sentiment[6]. » Cela n'empêchait pourtant point les docteurs alexandrins ni saint Jérôme d'affirmer catégoriquement que l'écrit était de saint Paul.

[1] Heb., XIII, 25.

[2] Λόγος, Heb., XIII, 22; VI, 1; cf. V, 11, 12.

[3] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, col. 549.

[4] Origène, *Hom. in Heb.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, t. XX, col. 584; *Epist. ad Africanum*, 9, t. XI, col. 65; cf. *In Matth. comm. series*, 28, t. XIII, col. 1637; *De princ.*, *Præf.*, 1; III, II, 10; IV, 22, t. XI, col. 115, 265, 389, où l'Épître est simplement citee comme de saint Paul.

[5] S. Jérôme, *De vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 617 : « Propter styli dissonantiam. »

[6] E. Renan, *Saint Paul*, p. LVIII-LIX. Voir aussi p. LIV-LV.

La nature même de cet ouvrage peut d'abord nous expliquer en partie la différence de style. Puisque l'Apôtre fait un « discours, » non une lettre, il ne doit pas s'exprimer de la même façon, ces deux genres étant différents : personne ne compose un discours comme il rédige sa correspondance.

Sans doute cette raison ne peut rendre compte d'une manière complète du ton particulier de l'Épître aux Hébreux; mais, pour achever de l'expliquer, il suffit de rappeler la tradition conservée par Clément d'Alexandrie et qui a été déjà rapportée. « Paul, nous dit-il, rédigea l'Épître aux Hébreux en langue hébraïque et saint Luc la traduisit avec soin en grec pour les Hellénistes[1]. » Voici comment on peut comprendre cette brève notice.

L'Apôtre, écrivant pour ses anciens coreligionnaires, dont quelques-uns savaient peu ou point le grec, se servit en faveur de ces derniers, comme l'avait fait saint Matthieu dans la première rédaction de son Évangile, de leur langue maternelle, soit l'hébreu ancien, soit plutôt le syro-chaldaïque ou araméen qu'on parlait alors en Syrie et qu'il parlait lui-même[2]; mais comme un très grand nombre de Juifs parlaient grec et que plusieurs même ne comprenaient que le grec, afin qu'ils

[1] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, col. 549. Cf. Théodoret, *In Heb.*, Arg., t. LXXXII, col. 677 ; Euthalius diac., *In Heb.*, Arg., t. LXXXV, 776 ; Œcuménius, *in Heb.*, Arg., t. CXIX, col. 273. Le P. Cornely cite bon nombre d'autres auteurs, surtout des modernes, *Introductio*, t. III, p. 534.

[2] Act., XXI, 40. — Voir, sur la langue parlée par Notre-Seigneur et ses Apôtres, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 9 et suiv.

pussent, eux aussi, lire son « discours, » il le fit traduire en grec par saint Luc[1] qui était très versé dans cette langue et se trouvait alors près de lui. Il fit comme faisaient en Égypte les Ptolémées, qui publiaient leurs édits en copte et en grec, comme on le fait dans tous les pays où se parlent plusieurs langues et où les pièces officielles paraissent simultanément dans ces diverses langues; bien mieux, comme on le faisait également dans les synagogues où, après avoir lu le texte des Livres Saints dans la langue originale, on le traduisait dans la langue du pays qu'on habitait[2].

Il est vrai qu'on croit communément que notre texte grec est original, mais nous pouvons bien appeler original un texte qui a été rédigé dans les conditions que nous avons décrites, c'est-à-dire sous les yeux et avec la revision de saint Paul. Des documents bilingues sont des originaux, quand le texte, dans chaque langue, est de même date et également authentique, publié par une seule et même autorité, émanant en un mot de la même source.

Que si l'on ne veut pas accepter une rédaction hébraïque ou araméenne de l'Épître, on peut parfaitement ex-

[1] D'autres anciens auteurs ont cru que saint Paul s'était servi, au lieu de saint Luc, d'un autre secrétaire ou traducteur, saint Clément, saint Barnabé ou un autre. C'est pour le fond la même solution, car le nom de la personne dont s'est servi saint Paul est ici d'une importance accessoire. Le style cependant, comme on le reconnaît assez généralement, semble indiquer la plume de saint Luc, ainsi que nous l'avons observé plus haut, p. 531.

[2] Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 149.

pliquer la différence de style en admettant que saint Luc a été le secrétaire, et non le traducteur de saint Paul : l'Apôtre lui a indiqué les pensées qu'il voulait communiquer aux Hébreux et le disciple a tenu pour lui la plume. On sait que beaucoup de documents pontificaux, par exemple, ne sont pas rédigés par les papes eux-mêmes, qui se contentent d'indiquer à leurs secrétaires le fond des idées qu'ils doivent mettre par écrit et qui donnent ensuite leur approbation à ce travail. Ces documents n'en sont pas moins attribués et avec raison aux Pontifes qui les ont signés. D'après tout ce que nous avons dit, saint Paul ne s'est pas borné à fournir d'une manière générale le thème de son « discours » aux Hébreux, nous y avons retrouvé ses pensées et jusqu'à ses figures et ses expressions favorites, mais il a laissé une certaine latitude pour la forme à celui qui a écrit en grec son Épître. De là vient qu'elle a un style particulier qui, comme nous l'avons observé[1], rappelle celui de saint Luc dans le troisième Évangile et dans les Actes. Dans ces écrits, comme dans l'Épître, on rencontre quelques mots qui ne se lisent nulle autre part dans le Nouveau Testament. Saint Luc ne peut cependant être regardé à aucun titre comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux, car les pensées et le fond sont de saint Paul et tout ce qui devait rester dans le grec de l'esprit et du génie du grand Apôtre y est resté en effet et nous en manifeste ainsi le véritable auteur.

[1] Voir plus haut, p. 531, 555.

SECTION II.

LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES.

CHAPITRE PREMIER.

ÉPÎTRE CATHOLIQUE DE SAINT JACQUES.

Dès les temps les plus anciens, on a donné le nom d'Épîtres catholiques[1] aux sept lettres qui font partie du Nouveau Testament et qui ont pour auteurs des Apôtres autres que saint Paul, c'est-à-dire, suivant l'ordre de nos éditions, celles de saint Jacques, de saint Pierre, de saint Jean et de saint Jude. Nous allons les examiner les unes après les autres, en commençant par l'Épître de saint Jacques.

Dans le passage célèbre où il énumère les écrits du Nouveau Testament, Eusèbe de Césarée range la lettre

[1] Canon de Muratori, dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 102 ; Origène, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, t. XX, col. 581 ; *In Joa.*, I, 23 ; XX, 13 ; *In Rom.*, V, 1, t. XIV, col. 61, 601, 1066 ; S. Denys, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 25, t. XX, col. 700 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23, t. XX, col. 205 ; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 2, 4, t. XXIII, col. 639, 646.

de saint Jacques dans la catégorie des Écritures qui sont « contestées [1]. » « La première des Épîtres appelées catholiques, dit-il, est attribuée à Jacques. Il faut savoir qu'elle est regardée comme supposée, parce que peu d'anciens en ont fait mention, de même que celle qui est attribuée à Jude, et qui est aussi une des sept lettres catholiques. Nous savons, néanmoins, que ces deux lettres sont lues dans la plupart des Églises avec les autres [2]. » Luther traita « d'Épître de paille » l'Épître de saint Jacques [3]. Il va sans dire que les rationalistes de nos jours en nient l'authenticité.

Malgré les doutes d'Eusèbe et les négations des incrédules contemporains, la tradition ancienne est en faveur de la canonicité et de l'authenticité de l'Épître de saint Jacques. Tout le monde reconnaît que le pape saint Clément y a fait plusieurs fois allusion, à la fin du premier siècle, dans sa première lettre aux Corinthiens [4]. Hermas, dans le *Pasteur*, en a reproduit presque mot pour mot cinq versets et s'est inspiré d'une dizaine d'autres [5]. La version syriaque connue sous le nom de Peschito, qui omet les courtes Épîtres catholiques, a conservé néanmoins celle de saint Jacques, en lui don-

[1] Τὰ ἀντιλεγόμενα. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 25, t. XX, col. 269.

[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 23, t. XX, col. 206.

[3] Voir les attaques de Luther contre l'Épître de saint Jacques exposées, t. I, p. 423.

[4] S. Clément pape, *I Ep. ad Cor.*, 10, 17, 31, etc., t. I, col. 228, 244, 272. S. Ignace, *Ep. ad Ephes.*, V, 3, cite S. Jacques, IV, 6, ou bien I Pet., V, 5, qui dit la même chose.

[5] Hermas, *Pastor*, Vis., III, 9 ; Mand., XII, 6 ; Sim., IX, 23, etc., t. II, col. 907, 950, 999.

nant le nom de cet Apôtre. Or, cette version remonte à la plus haute antiquité.

L'examen intrinsèque de la lettre confirme le témoignage de la tradition : « Tout convient bien, dit Mgr Ginouilhiac, à l'état de la chrétienté de Jérusalem dans les dernières années de saint Jacques. Comme saint Jacques était très respecté des Juifs, les fidèles étaient en paix de ce côté. Mais, dans le sein de l'Église, les esprits s'agitaient; deux sortes de faux docteurs y avaient surgi; les uns qui exaltaient outre mesure l'importance de la loi, les autres qui, sous prétexte de la liberté évangélique, ne méprisaient pas seulement les observances légales, mais comptaient pour peu de chose les devoirs de la loi morale, surtout ceux qui ont pour objet la charité fraternelle et ses œuvres. Parmi ces derniers, comme chez les premiers, le plus grand nombre étaient des hommes suffisants, grands parleurs, impérieux, et ils faisaient consister en cela la sagesse. C'est contre ces vices que cette Épître est dirigée. Elle a pour objet de démasquer ces faux docteurs et de donner une idée de la vraie sagesse chrétienne[1]. »

« L'Épître de Jacques, dit M. Renan, est de beaucoup l'ouvrage le mieux écrit du Nouveau Testament[2]; la grécité en est pure et presque classique... Le morceau

[1] Ginouilhiac, *Les origines du Christianisme*, 1878, t. I, p. 145.

[2] Ceci est outré. M. Renan exagère pour arriver à cette conclusion : « Si Jacques y eut quelque part, il n'en fut pas le rédacteur. » Schleiermacher dit : « Die Künstlichkeit der Sprache zeigt dass dem Verfasser die griechische Sprache fremd sei. » *Einleitung ins N. T.*, dans Huther, *Exeg. Handbuch*, t. XV, p. 28.

convient parfaitement au caractère de Jacques. L'auteur est bien un rabbin juif; il tient fortement à la loi; pour désigner la réunion des fidèles, il se sert du mot de synagogue; son Épître ressemble, par le texte, aux Évangiles synoptiques que nous verrons plus tard sortir de la famille chrétienne dont Jacques avait été le chef[1]... Quand il parle de l'humilité, de la patience, de la miséricorde, etc. [2], Jacques semble avoir gardé le souvenir des propres paroles de Jésus[3]. » Le contenu de la lettre est donc d'accord avec la tradition générale, qui l'attribue au premier évêque de Jérusalem.

D'après beaucoup de rationalistes, elle est dirigée en partie contre saint Paul et en contradiction avec la doctrine du grand Apôtre. « Il est adversaire de Paul, dit M. Renan, en parlant de saint Jacques... On sent qu'il tenait beaucoup à la loi. Tout un paragraphe de son Épître[4] est consacré à prémunir les fidèles contre la doctrine de Paul sur l'inutilité des œuvres et sur le salut par la foi. Une phrase de Jacques[5] est la négation directe d'une phrase de l'Épître aux Romains[6]. En opposition avec l'Apôtre des Gentils[7], l'Apôtre de Jérusalem soutient[8] qu'Abraham fut sauvé par les œuvres, que la

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 47.
[2] « Jac., II, 8 et suiv.; IV, 6 et suiv.; V, 7 et suiv. »
[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 55.
[4] Jac., II, 14 et suiv.
[5] Jac., II, 24.
[6] Rom., III, 28.
[7] Rom., IV, 1 et suiv.
[8] Jac., II, 21 et suiv.

foi sans les œuvres est une foi morte. Les démons ont la foi et apparemment ne sont pas sauvés. Sortant ici de sa modération habituelle, Jacques appelle son adversaire *un homme creux*[1]. »

L'homme creux ou vide dont parle saint Jacques n'est ni saint Paul ni une autre personne déterminée, c'est en général celui qui est vide de bonnes œuvres[2]. L'antagonisme et la contradiction qu'on suppose entre les deux Apôtres sont imaginaires. Saint Paul, dans l'Épître aux Romains et dans l'Épître aux Galates, insiste beaucoup sur cette vérité que la foi sauve, non les œuvres. Saint Jacques, au contraire, dit que la foi seule ne sauve pas sans les œuvres. L'un et l'autre ont raison et ne se contredisent nullement. Les œuvres dont parle saint Jacques ne sont pas, en effet, celles dont parle saint Paul. Celui-ci parle des œuvres de la loi, des pratiques légales des Juifs, et il dit très justement que l'observance des prescriptions judaïques ne justifie pas sans la foi. Saint Jacques ne s'occupe pas des œuvres légales, mais des œuvres chrétiennes, ce qui est tout différent. La véritable religion, dit-il, ne consiste pas seulement à croire, mais à conformer sa conduite à sa foi, non en observant la loi de Moïse, mais la loi de Dieu et de Jésus-Christ. Cette doctrine est identique avec celle de saint Paul. Saint Jacques ne mentionne pas, parmi les œuvres obligatoires, la circoncision, l'observance des prescriptions rituelles, etc., il enumère exclusivement les œuvres de

[1] Jac., II, 20. — E. Renan, *L'Antechrist*, p. 47, 55.
[2] Voir Drach, *Épîtres catholiques*, p. 42.

charité et de miséricorde[1]. Son Épître, adressée aux Juifs convertis, a pour but principal, non de leur faire observer la loi mosaïque, mais au contraire de les en détacher pour s'occuper exclusivement de l'observation des préceptes moraux de l'Évangile.

[1] Jac., I, 27.

CHAPITRE II.

LES ÉPÎTRES DE SAINT PIERRE.

Nous avons deux Épîtres de saint Pierre. Eusèbe classe la première parmi celles dont l'authenticité est admise sans contestation par toutes les Églises [1], et elle a été, en effet, connue et mise à profit par les plus anciens écrivains ecclésiastiques [2]. Ces témoignages n'ont pas empêché cependant Cludius d'en attribuer la composition à un disciple de saint Paul [3], mais les autorités en faveur de cette lettre ont un si grand poids que la plupart des rationalistes hésitent à la rejeter, si même ils ne l'attribuent point expressément au chef des Apôtres. En réalité, on n'a aucun argument à faire valoir contre elle.

La seconde Épître de saint Pierre, à cause de sa brièveté, a été moins connue des anciens que la première, ou plutôt ils ont eu plus rarement l'occasion d'y faire allusion et de la citer. La critique négative en tire prétexte pour la condamner. « La deuxième Épître attri-

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 25, t. XX, col. 268.

[2] Voir R. Cornely, *Introductio*, t. III, p. 631-632. — Le témoignage de Papias, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, t. XX, col. 300, est très explicite.

[3] Cludius, *Uransichten des Christenthums*, Altona, 1808, p. 296 et suiv.

buée à Pierre est sûrement apocryphe, affirme M. Renan. On y reconnaît, au premier coup d'œil, une composition artificielle, un pastiche composé avec des lambeaux d'écrits apostoliques, surtout de l'Épître de Jude. Nous n'insistons pas sur ce point, car nous ne croyons pas que la *secunda Petri* ait, parmi les vrais critiques, un seul défenseur[1]. »

Les défenseurs, même aujourd'hui, en Allemagne, « parmi les vrais critiques, » ne manquent pas à la seconde lettre de saint Pierre[2], et malgré les hésitations premières de la tradition, qui s'expliquent sans peine lorsqu'on considère combien il devait être difficile, à cette époque, d'être positivement renseigné sur l'authenticité d'une courte lettre, hors du lieu où elle avait été écrite et de celui où elle avait été adressée, il est certain qu'au troisième et au quatrième siècles, l'accord s'était partout établi pour reconnaître que cet écrit était du prince des Apôtres[3]. Ces tergiversations ont, d'ailleurs, l'avantage de nous montrer que la primitive Église n'acceptait point à la légère les écrits qu'on lui présentait comme apostoliques, ce qui montre combien la critique rationaliste a tort de faire aujourd'hui si peu de cas de l'autorité de la tradition[4].

[1] E. Renan, *L'Antechrist,* p. VI.

[2] Voir Weiss, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1866, p. 255-307 ; Keil, *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*, Leipzig, 1883, p. 184-207, etc.

[3] Voir les canons du Nouveau Testament , dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, nos 42 et suiv., p. 105 et suiv.

[4] Voir sur l'authenticité de la seconde Épître de saint Pierre, G. Salmon, *Introduction to the New Testament*, 1885, p. 605-653.

CHAPITRE III.

LES ÉPÎTRES DE SAINT JEAN.

La première Épître de saint Jean est comme la préface de son Évangile. Les rapports entre ces deux écrits sont si intimes qu'ils suffiraient pour établir l'authenticité de la lettre, alors même que la tradition serait muette sur ce point. Elle est d'ailleurs fort explicite. Papias[1], saint Polycarpe[2], saint Irénée[3], Clément d'Alexandrie[4], Tertullien[5], saint Cyprien[6] ne nous laissent aucun doute à ce sujet, et il ne s'est pas élevé dans l'antiquité une seule voix discordante.

De nos jours, quelques esprits aventureux et amis du paradoxe ont essayé néanmoins d'émettre quelques doutes, en s'appuyant sur des raisons intrinsèques. Lange a reproché à cette lettre de n'avoir aucun caractère personnel ni local, et il a supposé qu'elle avait pu être

[1] Papias, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, t. XX, col. 297.
[2] S. Polycarpe, *Ep. ad Phil.*, VII, t. V, col. 1012.
[3] S. Irénée, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, t. XX, col. 449.
[4] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 15, t. VIII, col. 1004; *Adumbr. in II Joa.*, t. IX, col. 737.
[5] Tertullien, *Adv. Prax.*, XV, t. II, col. 173.
[6] S. Cyprien, *Epist.*, XXV, 2, t. IV, col. 289.

écrite par un écrivain qui s'était efforcé d'imiter le style du quatrième Évangile[1]; mais le reproche serait-il fondé, il ne prouverait rien, car la lettre n'est pas adressée à une Église ni à une personne déterminée, comme le sont les Épîtres de saint Paul. On admet communément que les objections qu'on a formulées contre la première Épître de saint Jean sont insignifiantes et sans valeur[2].

La deuxième et la troisième Épîtres n'ont pas en faveur de leur authenticité des preuves extrinsèques aussi décisives que la première, ce qui se comprend sans peine, à cause de leur brièveté et de leur sujet; les témoignages sont néanmoins plus que suffisants pour établir leur origine. Au ve siècle, il n'y a guère de doute à ce sujet. Au IVe siècle, saint Éphrem les attribue à saint Jean. Aurélius fait de même en 256, au concile de Carthage, ainsi que saint Irénée, vers l'an 200, dans sa réfutation des hérésies[3]. Vers 250, Denys[4] et vers 300 Alexandre d'Alexandrie[5] les reconnaissent aussi comme étant de saint Jean.

L'examen intrinsèque des deux dernières lettres de saint Jean est concluant en faveur de leur authenticité. Le titre n'est point celui qu'aurait imaginé un faussaire.

[1] Lange, *Schriften des Johannes übersetzt*, t. III, p. 4 et suiv.
[2] Voir W. Grimm, dans Ersch et Gruber's, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 70.
[3] S. Irénée, *Adv. Hær.*, I, 16; III, 16, t. VII, col. 633, 927.
[4] Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 25, t. XX, col. 700.
[5] Alexandre d'Alexandrie, dans Socrate, *Hist. eccl.*, I, 6, t. LXVII, col. 52.

Le ton, le style, les pensées sont les mêmes que dans la première Épître[1]. Sur treize versets dont se compose la



163. — Les colombes symboliques, le Bon Pasteur et scènes diverses.

seconde, il y en a huit qui se retrouvent quant au fond dans la première. « L'identité d'auteur de ces écrits est

[1] Voir les mots cités par W. Grimm, dans Ersch et Gruber's *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 75.

généralement admise; ils forment une famille intime, un groupe original au sein de la littérature apostolique. Le Christianisme y apparaît élevé... à une hauteur, où tous les contrastes... se fondent dans l'unité d'un spiritualisme... d'une incomparable sérénité[1]. » Quand on lit ces Épîtres on pense à ces peintures des catacombes, qui ne respirent que paix et suavité et dont l'idée a été puisée en partie dans l'Évangile de saint Jean. Les fidèles y sont représentés sous la forme de colombes qui se nourrissent des dons du Seigneur avec joie et avec amour[2]. L'Apôtre bien-aimé nous apparaît dans ses lettres, ainsi que dans le portrait qu'il nous a tracé de son divin Maître, comme le type de ces douces colombes, si chères à nos pères dans la foi.

[1] A. Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VII, p. 177.
[2] Voir Figure 163. Cimetière des Saints-Marcellin-et-Pierre. Dans Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. V; Bottari, *Roma sotterranea*, pl. CXVIII.

CHAPITRE IV.

L'ÉPÎTRE DE SAINT JUDE.

L'Épître de saint Jude, frère de saint Jacques, évêque de Jérusalem, est placée par Eusèbe parmi les Épîtres d'une authenticité douteuse[1], mais saint Jérôme nous assure que, malgré les difficultés qu'on avait soulevées contre elle de son temps, elle était acceptée par l'Église entière[2]. Clément d'Alexandrie la citait déjà sous le nom de saint Jude[3]. Origène faisait de même[4], ainsi que Tertullien[5] et le canon de Muratori[6]. Au IVe siècle, tout

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 25; II, 23, t. XX, col. 269, 205.

[2] « Judas parvam, quæ de septem catholicis est, epistolam reliquit; et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur, tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sacras Scripturas computatur. » S. Jérôme, *De vir. ill.*, 4, t. XXIII, col. 645. Le mot *a plerisque* est du reste peu d'accord, il importe de le remarquer, avec les témoignages qu'on peut recueillir dans les anciens en faveur de l'authenticité de l'Épître.

[3] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, t. VIII, col. 1113. Cf. le passage cité dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, col. 549.

[4] Origène, *Comm. in Matth.*, XIII, 55, t. XIII, col. 877. Voir aussi t. XII, col. 857, 172, etc.

[5] Tertullien, *De habitu mulierum*, 3, t. I, col. 1308.

[6] « Epistola sane Judæ... in catholica habetur. » Canon de Muratori, dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 102.

le monde la recevait comme authentique. Malgré l'unanimité de la tradition à partir de cette époque, les incrédules modernes la rejettent et plusieurs d'entre eux l'attribuent à un auteur alexandrin du IIe siècle[1]. Quant aux preuves qu'ils en donnent, ce sont de pures hypothèses.

On ne peut faire contre l'authenticité de cette Épître qu'une seule objection spécieuse, celle que mentionne déjà saint Jérôme[2] et qui est fondée sur ce que l'auteur dit d'Hénoch. On suppose qu'il cite le livre apocryphe qui porte le nom d'Hénoch[3] et même, au sujet de la discussion entre l'archange saint Michel et le démon[4], l'*Assomption de Moïse*[5]. Ce dernier écrit est inconnu, mais nous possédons en effet un livre d'Hénoch, où nous lisons la prophétie que lui attribue saint Jude. Seulement on peut soutenir avec d'habiles critiques[6] que l'Apôtre a parlé d'après les traditions courantes chez les Juifs, comme l'avaient fait saint Étienne[7], saint Paul[8], saint Jacques[9],

[1] Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 518; Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 742, etc. Sur les opinions des premiers rationalistes, voir E. F. Gelpke, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, section II, t. XXVI, p. 415 et suiv.

[2] Voir la note 2, p. 569.

[3] Jud., 14-15.

[4] Jud., 9.

[5] Origène, *De princip.*, III, II, 1, t. XI, col. 303.

[6] Tregelles, dans Horne, *Introduction*, 10e édit., t. IV, p. 621; Hofmann, *Schriftbeweis*, t. I, p. 420.

[7] Act., VII, 22, 23, 30.

[8] Gal., III, 19; II Tim., III, 8; Heb., II, 2; XI, 24.

[9] Jac., V, 17. — Ce qui est dit de la mort de Moïse s'appuie indirectement sur Deut., XXXIV, 6.

et non d'après un écrit apocryphe. C'est l'auteur de ce dernier qui a puisé aussi dans la tradition ou bien c'est un chrétien qui, en remaniant l'ouvrage, a pris dans l'Épître catholique ce qui était dit d'Hénoch et l'a inséré dans son œuvre, à cause de l'autorité dont jouissait la lettre apostolique.

SECTION III.

L'APOCALYPSE.

CHAPITRE PREMIER.

FAUSSE INTERPRÉTATION DE L'APOCALYPSE PAR LES RATIONALISTES.

Les rationalistes de nos jours s'accordent assez généralement à admettre l'authenticité de l'Apocalypse et à l'attribuer à l'apôtre saint Jean. Leur but est de s'en servir comme d'une arme contre les autres écrits du Nouveau Testament, mais ils ont du moins raison de reconnaître qu'elle est l'œuvre de l'auteur auquel la tradition l'attribue. Ce n'est pas toutefois sans mêler à leur thèse une foule d'erreurs, quelques-unes fort graves[1]. M. Renan se les est appropriées pour la plu-

[1] M. A. Réville a analysé les travaux rationalistes sur l'Apocalypse antérieurs à 1863 dans la *Revue des deux mondes*, 1er octobre 1863. — Contre les hypothèses de M. Vischer, qui a soutenu que l'Apocalypse est un écrit purement juif, remanié par un chrétien, dans son étude intitulée *Die Offenbarung Johannis eine jüdische*

part dans le volume de ses *Origines du Christianisme* qu'il a intitulé l'*Antechrist*[1]. Voici le résumé des théories de la critique négative de l'Apocalypse, telles que les expose l'auteur de l'*Antechrist*.

Au moment où fut composée l'Apocalypse, il ne restait plus que Jean des Apôtres que saint Paul appelait « apôtres-colonnes[2]. » « Il est sûr que les deux apôtres (Pierre et Paul) étaient morts en 70..., Jacques était mort (en 62)[3]. » Ces premières affirmations sont exactes, mais l'erreur ne tarde pas à se montrer. Pour préparer le lecteur aux conclusions qu'on veut lui faire accepter, l'apôtre saint Jean, contrairement à tous les témoignages de la tradition, nous est représenté comme « violent et fanatique, le plus haineux contre Paul[4], » animé contre lui d'une « haine terrible[5]. » On nous parle de sa « grande rudesse, » de son « intolérance extrême, » de son « langage dur et grossier contre ceux qui pensaient autrement que lui[6]. » Son Apocalypse est qualifiée « d'invective furibonde; » « l'auteur, dit-on, est trop passionné, il voit tout comme à travers le voile d'une

Apokalypse in christlicher Bearbeitung, in-8°, Leipzig, 1886, voir Beyschlag, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1888, p. 102 et suiv.

[1] Sur l'Apocalypse et contre M. Renan et les autres rationalistes, voir St. Pawlicki, *Der Ursprung des Christhenthums*, in-8°, Mayence, 1885, p. 161-202.

[2] Gal., II, 9. — E. Renan, *L'Antechrist*, p. 201.

[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 200.

[4] E. Renan, *L'Antechrist*, p. XXIX, 34, 347.

[5] E. Renan, *L'Antechrist*, p. XXIX.

[6] E. Renan, L'*Antechrist*, p. 347.

apoplexie sanguine, ou à la lueur d'un incendie[1]. » Tel est le portrait que M. Renan nous fait de l'auteur. Voici maintenant comment il arrange les faits.

Saint Jean avait accompagné probablement saint Pierre dans son voyage à Rome en l'an 62. En 67, lors du martyre de Pierre et de Paul, Jean fut condamné, d'après une tradition antique, à être plongé vivant dans une chaudière d'huile bouillante, à l'endroit qui fut appelé depuis la Porte-Latine. Il échappa à la mort. Peu de temps après, il quitta Rome avec plusieurs chrétiens et s'enfuit en Asie, à Éphèse.

M. Renan admet, pour les besoins de sa cause, quelques-unes de ces données de la tradition sur saint Jean l'Évangéliste, mais il les défigure et les transforme à sa guise. Pour expliquer à sa façon certains passages de l'Apocalypse, il faut que l'auteur de ce livre ait vu de ses yeux, dès le temps de Néron, Pouzzoles, la Solfatare et la corruption qui régnait en ces lieux de plaisir, fréquentés par la jeunesse dorée de la capitale du monde. La plupart des témoignages rapportent à une date bien postérieure le supplice de saint Jean, toutefois n'insistons pas là-dessus. On s'accorde assez généralement à le faire arriver en Asie vers l'an 65.

C'est quatre ans après, s'il fallait en croire les rationalistes, que l'Apôtre aurait composé son « invective furibonde. » Selon M. Renan, qui s'est fait en cela l'écho de la critique allemande, l'Apocalypse fut publiée en Asie Mineure du 10 au 14 janvier de l'an 69, et à la fin du

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 206, 376.

mois elle était déjà connue par les sept Églises. Saint Jean nous dit bien qu'il l'avait composée à Patmos[1], mais l'auteur de l'*Antechrist* ne l'admet pas. La tradition nous assure aussi que l'Apôtre était exilé dans cette petite île. Ce point est également nié, parce que l'île de Patmos ne fait pas partie des lieux de déportation qui sont mentionnés par les auteurs classiques. En réalité ces raisons ne prouvent rien, aucun écrivain de l'antiquité ne nous a laissé une liste officielle et complète des îles de bannissement, et ce que nous dit Suétone[2] des motifs qui les faisaient choisir *in asperrimas insularum*, convient parfaitement à l'île de Patmos. L'affirmation de M. Renan, que l'Apocalypse a été écrite à Éphèse, ne repose absolument sur rien; aussi est-il obligé de se réfuter en quelque sorte lui-même en reconnaissant plus tard que ce livre a bien pu être écrit à Patmos.

M. Renan s'attache alors à faire ressortir le contraste qui existe entre la gracieuse et riante Patmos et les sombres visions de l'Apocalypse. « D'une petite île, faite pour servir de fond de tableau au délicieux roman de *Daphnis et Chloé*, ou à des scènes de bergerie comme celles de Théocrite et de Moschus, il fit un volcan noir gorgé de cendres et de feu... Des jours entiers, il fut en face du mont Mycale, sans songer à la victoire des Hellènes sur les Perses;... ces glorieux souvenirs de la Grèce n'existèrent pas pour lui. Le

[1] Apoc., I, 9.
[2] Suétone, *Tit.*, VIII.

poème de Patmos aurait dû être quelque *Héro et Léandre,* ou bien une pastorale à la façon de Longus, racontant les jeux de beaux enfants sur le seuil de l'amour. Le sombre enthousiaste, jeté par hasard sur ces rives ioniennes, ne sortit pas de ses souvenirs bibliques[1]. »

Ce tableau brillant de Patmos, par un artiste qui confesse n'avoir pu la visiter, est un tableau d'imagination. Voici la réalité, d'après un voyageur exact, dont le nom fait autorité, M. Victor Guérin : « Patmos n'est guère, je l'avoue, qu'un rocher stérile. Vue de la mer, elle paraît moins aride qu'elle ne l'est en réalité, à cause des broussailles qui hérissent les flancs de quelques-unes des montagnes, et qui lui donnent de loin, par ce revêtement de verdure, une apparence de fertilité ; mais quand on parcourt l'intérieur, on s'aperçoit bien vite que son sol pierreux et ingrat se prête difficilement à la culture, excepté dans quelques petites vallées... [Elle est] montagneuse d'un bout à l'autre[2]. »

Ce qu'écrit l'auteur des *Origines du Christianisme,* sur la date de la prophétie de saint Jean et sur les circonstances qui l'amenèrent à la publier, n'est pas moins inexact que ce qu'il dit sur le lieu où elle fut composée. L'Apocalypse, selon M. Renan, repose sur une erreur de fait, à savoir que Néron n'était point mort en l'an

[1] *L'Antechrist*, p. 377-378.

[2] Victor Guérin, *Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos*, in-8°, 1856, p. 1, 5. M. Guérin, le 1er mai 1888, a montré lui-même l'île de Patmos, au moment où nous passions dans le voisinage, à celui qui écrit ces lignes, en lui répétant de vive voix les détails de sa description, qui est très exacte.

68; elle prédit un événement qui ne s'est jamais réalisé, car elle annonce que Néron va reparaître et reprendre les rênes de l'Empire, prophétie fausse, car Néron était bien mort et ne reparut pas. Voilà le fond de la théorie que l'auteur de l'*Antechrist,* à la suite des critiques rationalistes d'Allemagne, développe longuement, lui consacrant le tiers d'un volume.

Dans notre réfutation, nous ne nous arrêterons pas à tous les points de détail. M. Renan dit que les lettres d'envoi qui forment les premiers chapitres de l'Apocalypse sont dirigées contre Paul et renferment contre lui « d'atroces injures[1]. » Les noms sous lesquels il prétend retrouver l'Apôtre des Gentils[2] désignent simplement des hérétiques gnostiques, ainsi que l'a constamment affirmé la tradition.

La prophétie de saint Jean n'a pas été composée en l'an 68 ou 69. Aucun auteur ancien ne lui a attribué cette date; aussi M. Renan est-il dans l'impossibilité d'alléguer une seule autorité en sa faveur. Au fond son unique preuve, ce sont les besoins de sa cause : cette hypothèse lui est absolument indispensable pour établir que l'Apocalypse n'est pas un livre prophétique. Mais tous les témoignages historiques sont contre lui : « La date de l'Apocalypse, dit M. William Bullock, est fixée par la grande majorité des critiques entre l'an 95 et l'an 97. L'imposant témoignage de saint Irénée (disciple de Papias et de saint Polycarpe, disciples eux-mêmes de

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, Introduction, p. XXXIII.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 336.

saint Jean l'Évangéliste) est presque suffisant à lui seul pour rejeter toute autre date [1]. Eusèbe rapporte aussi une tradition, qu'il ne révoque nullement en doute, d'après laquelle, sous la persécution de Domitien, saint Jean, apôtre et évangéliste, vivait encore et fut exilé dans l'île de Patmos, à cause du témoignage qu'il avait rendu à la divine parole. On voit dans les œuvres de Clément d'Alexandrie et d'Origène des allusions dans le même sens. On ne connaît aucun écrivain des trois premiers siècles qui assigne à l'Apocalypse un autre lieu ou une autre date [2]. » Il est donc inutile de citer tous les témoignages que l'on peut recueillir dans le IVe siècle et les suivants en faveur de la date fournie par saint Irénée. Contentons-nous de corroborer leur autorité par les trois observations suivantes : 1° les sept Églises de l'Asie Mineure ne pouvaient encore avoir acquis en 69 l'importance que supposent les premiers chapitres de l'Apocalypse ; 2° la persécution de Néron ne s'étendit pas aux provinces et ne peut être celle à laquelle saint Jean fait allusion ; 3° les Nicolaïtes, qui sont condamnés au chapitre second comme hérétiques, ne formaient pas encore une secte sous Galba.

Ainsi croule par la base tout l'échafaudage péniblement élevé par M. Renan et ses inspirateurs. Si la composition de l'Apocalypse est postérieure à l'an 69, comme

[1] S. Irénée, *Adv. Hæres*, V, 30, § 3, t. VII, col. 1207. « Neque enim, dit-il, ante multum temporis visum est (visa est Apocalypsis), sed pœne sub nostro sæculo, ad finem Domitiani imperii. »

[2] W. T. Bullock, *Revelation*, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1036.

on n'en peut douter, leur explication de ce livre est entièrement fausse. Mais, non content de cette réfutation sommaire, quelque suffisante qu'elle soit, examinons les points les plus importants de son interprétation.

Néron, nous dit M. Renan, est le héros de l'Apocalypse. « Si l'Évangile est le livre de Jésus, l'Apocalypse est le livre de Néron[1]. » Il cherche à s'appuyer sur quelques autorités pour l'établir. Il n'y réussit pas. Il allègue saint Justin, Méliton, Commodien et Victorin de Pettau[2]. Saint Justin a été millénaire, mais il n'a jamais dit que Néron fût l'Antechrist. Le commentaire de saint Méliton sur l'*Apocalypse* est perdu; on ne peut savoir ce qu'il pensait. Commodien a comparé, dans ses vers, l'Antechrist à Néron, mais il n'a pas identifié les deux personnages. Saint Victorin dit expressément que l'Antechrist viendra à la fin des temps et que c'est sous Domitien que l'Apocalypse a été écrite[3].

L'auteur de l'*Antechrist*, ayant la tradition contre lui, cherche dans l'Apocalypse elle-même la preuve que Néron en est le héros. Cet empereur n'y est pas nommé en propres termes, mais il y est désigné, selon lui, d'une façon très transparente. Voici comment : « Le nombre de la bête [dont parle saint Jean], c'est le nombre d'un homme. Ce nombre est 666. Effectivement, si l'on

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 477.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 459-460.

[3] « Unus exstat, dit-il au sujet du verset 10, ch. XVII, de l'Apocalypse, unus exstat sub quo scripta est Apocalypsis, Domitianus scilicet. » *Scholia in Apocalypsin*, XVII, 19, t. V, col. 338. Le passage est du chap. XVII, mais il est transposé dans le chap. XIII.

additionne ensemble les lettres du nom de Néron, transcrit en hébreu, QSR NRÔN, selon leur valeur numérique, on obtient le nombre 666 [1]. *Nérôn Késar* était bien le nom par lequel les chrétiens d'Asie désignaient le monstre ; les monnaies d'Asie portent comme légende : Νερων. Καισαρ. Ces sortes de calculs étaient familiers aux Juifs, et constituaient un jeu cabalistique qu'ils appelaient *ghematria;* les Grecs d'Asie n'y étaient pas non plus étrangers ; au IIe siècle, les gnostiques en raffolèrent [2]. »

Cette supputation du nombre de la bête est très certainement une des plus ingénieuses qui aient été proposées ; aussi la question de priorité de cette découverte a-t-elle soulevé, en 1837, un véritable orage en Allemagne, entre MM. Ferdinand Benary, Hitzig et Édouard Reuss, qui, tout bien examiné, se sont trouvés avoir été devancés par Fritsche et le Dr Ewald. L'importance de ce calcul provient surtout, aux yeux de la critique, de la confirmation qu'il apporte à l'opinion de Bleek, adoptée par M. Renan et par la plupart des incrédules, que Néron est le héros de l'Apocalypse et que toutes les visions qu'elle renferme ne sont que des allusions aux événements qui suivirent sa mort. Les interprètes rationalistes contemporains déclarent que c'est là la preuve principale de leur explication. Elle est loin cependant d'être incontestable.

Ce calcul suppose qu'un livre écrit en grec donne un chiffre cabalistique dont il faut chercher la valeur, non

[1] *Qoph, 100; samech, 60; resch, 200; nun, 50; resch, 200; vav, 6; nun, 50 = 666.* — Voir Apoc., XIII, 18.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 415-417.

dans les lettres grecques, mais dans les lettres hébraïques. Il faut convenir que c'est bien étrange. S'il n'est pas admissible que ce chiffre mystérieux puisse se supputer d'après la valeur des lettres latines, il ne l'est guère davantage qu'il puisse se supputer d'après la valeur des lettres hébraïques. Les plus anciens calculateurs du nombre mystérieux, comme saint Irénée, ont cherché à résoudre le problème d'après le système de numération grecque, et tout porte à croire qu'ils ont eu raison, car non seulement saint Jean a écrit en grec, mais pour des Grecs, et ceux de ses lecteurs d'Asie qui étaient Juifs d'origine ne connaissaient, au moins pour la plupart, que le grec, et n'auraient pu songer à chercher hors de leur langue usuelle la valeur du nombre 666.

De plus, dans l'explication adoptée par M. Renan, il faut négliger une des lettres qui entraient dans le mot César, — l'*iod* qui suivait le *qof*, — car, en en tenant compte on a, non plus 666, mais 676. On répond à cette difficulté insoluble que *plus tard* on a écrit QSR sans *iod*, mais saint Jean ne pouvait prévoir ce changement d'orthographe.

Enfin, il est loin d'être sûr qu'il faille chercher un nom propre d'homme, avec ou sans titre de dignité, dans le chiffre 666[1]. Nous sommes ici en face d'une énigme dont l'Apôtre n'a peut-être jamais révélé le secret à personne, puisque les commentateurs les plus anciens et saint Irénée lui-même, quoiqu'il eût connu des disciples de saint

[1] Ἀριθμὸς ἀνθρώπου, *numerus hominis*, Apoc., XIII, 18, signifie un nombre qui indique un homme, sans spécifier qu'il le désigne par son nom propre.

Jean, n'en ont proposé l'explication qu'avec hésitation et incertitude. Il faudrait des pages entières pour énumérer seulement les personnages que l'on a cru découvrir dans ce nombre merveilleux, depuis le *Lateinos* de l'évêque de Lyon, jusqu'à Napoléon Ier et Napoléon III, en passant par Mahomet. Plusieurs y ont vu *Apostatès*, le surnom de l'empereur Julien, et leur opinion est une des plus croyables[1]. Mais peut-être appartient-il à l'avenir seulement de nous révéler le mot de l'énigme, et quand le vrai Antechrist aura paru, ce qui est si obscur aujourd'hui sera-t-il clair alors comme la lumière du jour.

Quoi qu'il en soit, alors même qu'on accepterait le calcul dont nous venons de parler et que Néron fût véritablement le prototype de la bête, il ne s'ensuivrait aucunement que l'auteur de l'Apocalypse se fût imaginé que Néron, au moment où il écrivait, n'était pas réellement mort.

Nous lisons, en effet, formellement : « La bête que tu as vue, était, *mais elle n'est plus*[2]. » L'auteur ajoute, il est vrai : « Elle remontera de l'abîme ; » mais ces mots, loin de prouver que Néron, en supposant que c'est lui qui est la bête, était encore vivant dans la pensée de l'écrivain, ne font que confirmer le fait de la mort de celui dont il parle, puisqu'il le place dans l'*abyssos*, c'est-à-dire dans le séjour des morts et surtout des démons[3]. On

[1] Α, 1 ; π, 80 ; ο, 70 ; ϛ (*sigma tau*) 6 ; α, 1 ; τ, 300 ; η, 8 ; σ, 200 = 666.

[2] Apoc., XVII, 8.

[3] Apoc., IV, 1 et suiv. ; XI, 7 ; XX, 1, Cf. Luc, VIII, 31 ; Rom., X, 7. Euripide, *Phœn.*, 1632 ; Diog. Laert., 4, 5, 27.

ne saurait soutenir sérieusement, d'ailleurs, que, par ce dernier membre de phrase, saint Jean annonce que Néron ressuscitera et sortira de l'enfer. Ces paroles nous prouvent seulement que l'Antechrist sera un homme aussi méchant qu'un démon sorti de l'abîme et que cette nouvelle bête aura de grands traits de ressemblance avec l'ancienne bête qui a persécuté les saints.

Nous croyons ces réflexions suffisantes pour renverser la théorie des exégètes rationalistes sur l'Apocalypse, sans pousser plus loin la discussion des détails. Nous ne devons pas cependant négliger de dire un mot de l'origine qu'ils attribuent aux idées de saint Jean sur la vie future et à la croyance de l'immortalité de l'âme chez les chrétiens. C'est la dernière objection à laquelle nous aurons à répondre.

Les crédules sectaires dont nous cherchons à retrouver les sentiments, dit l'auteur de l'*Antechrist*, étaient à mille lieues des idées de l'immortalité de l'âme qui sont sorties de la philosophie grecque [1]... Obstiné à se passer de l'immortalité de l'âme et à établir le règne de la justice sur la terre [2], [le Juif converti dut cependant expliquer la mort des victimes de Néron.] Les martyres des dernières années furent une crise terrible pour une société qui tremblait naïvement quand un saint mourait et se demandait si celui-là verrait le royaume [terrestre] de Dieu. On éprouvait un besoin invincible de se représenter les fidèles trépassés à couvert et déjà heureux, quoique d'un bonheur provisoire [3]... Selon l'Apocalypse,

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 356-357.
[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 463.
[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 357.

l'avènement du futur règne du Christ est très proche ; il doit suivre de près la destruction de l'empire romain. Les martyrs ressusciteront seuls à cette première résurrection; le reste des morts ne ressuscitera pas encore. De telles bizarreries étaient la conséquence de la manière tardive et incohérente dont Israël forma ses idées sur l'autre vie. On peut dire que les Juifs n'ont été amenés au dogme de l'immortalité que par la nécessité d'un tel dogme pour donner un sens au martyre. Au IIe livre des Machabées, les sept jeunes martyrs et leur mère sont forts de la pensée qu'ils ressusciteront, tandis qu'Antiochus ne ressuscitera pas[1]. C'est à propos de ces héros légendaires qu'on trouve dans la littérature juive les premières affirmations nettes d'une vie éternelle... On voit même poindre une certaine tendance à créer pour eux un sort spécial d'outre-tombe et à les ranger près du trône de Dieu « dès à présent, » sans attendre la résurrection[2]... L'idée de l'éternité de la vie individuelle est si peu familière aux Juifs que l'ère des rémunérations futures est renfermée en un chiffre d'années considérable sans doute, mais toujours fini[3]. »

Le règne de mille ans dont parle l'Apocalypse[4] et auquel M. Renan fait allusion dans les passages que nous venons de citer, est sans doute un des endroits les plus obscurs de la révélation mystérieuse faite à saint Jean.

[1] Le second livre des Machabées ne dit nullement ce que M. Renan lui attribue. L'un des martyrs dit seulement au tyran : « Tibi resurrectio *ad vitam* non erit. » II Mac., VII, 14. Ne pas ressusciter pour jouir de la vie éternelle (cf. II Mac., VII, 9) et ne pas ressusciter du tout, sont deux choses complètement différentes.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 466-467.

[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 470.

[4] Apoc., XX, 5.

Il marque vraisemblablement en chiffres ronds l'espace de temps indéterminé qui doit s'écouler depuis l'entrée des saints dans le ciel jusqu'au jugement général. Mais ce qui est bien certain, c'est que saint Jean ne place pas le ciel sur la terre et à Jérusalem, comme le prétend M. Renan, et que l'Apôtre avait sur l'immortalité de l'âme les idées les plus exactes.

L'auteur de l'*Antechrist* reconnaît lui-même que le Voyant ne parle qu'en énigmes et par symboles[1]; il est donc bien mal venu à refuser de voir un simple symbole de la patrie d'en haut dans la description merveilleuse de la nouvelle Jérusalem. C'est après tout ce que M. Renan dit lui-même en un autre endroit, où il traite, d'ailleurs fort durement l'écrivain sacré. L'Apocalypse, dit-il, « explique symboliquement cette pensée fondamentale que Dieu est, mais surtout qu'il sera. Le trait y est lourd, le contour mesquin ; c'est le crayon grossier d'un enfant traçant avec un outil qu'il ne sait point manier le dessin d'une ville qu'il n'a point vue. La naïve peinture de la cité de Dieu, grand joujou d'or et de perles, n'en reste pas moins un élément de nos songes[2]. »

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 44.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 479-480. M. Renan avait déjà exposé plus longuement encore (p. 473-474), ses griefs contre la Jérusalem céleste et trouvé le moyen de dire un mot en passant contre les Jésuites. « La Jérusalem céleste est gauche, puérile, impossible, en contradiction avec toutes les bonnes règles de l'architecture, qui sont celles de la raison. Il la fait brillante aux yeux, et il ne songe pas à la faire sculpter par un Phidias. Dieu, de même, est pour lui une vision imaginaire, une sorte de gros diamant éclatant de mille feux sur un trône. Certes, le Jupiter Olympien était un symbole bien supérieur à cela (!). L'erreur qui parfois a trop porté l'art chrétien vers

Cette cité de Dieu est bien en effet le ciel[1], et ce ne sont pas seulement les martyrs qui y jouissent de la gloire éternelle, mais les saints de l'Ancien Testament comme ceux du Nouveau[2], tous ceux qui sont inscrits dans le livre de vie et dont les œuvres ont été trouvées bonnes au jugement de Dieu[3], qu'ils soient d'origine juive ou païenne[4], qu'ils se soient sanctifiés par le témoignage sanglant de leur foi ou seulement par une vie sainte et pure.

L'Apocalypse tout entière repose donc sur la foi à l'immortalité de l'âme et aux rémunérations futures.

la décoration riche trouve sa racine dans l'Apocalypse. Un sanctuaire des Jésuites, en or et en lapislazuli, est plus beau que le Parthénon, dès qu'on admet cette idée que l'emploi liturgique d'une matière précieuse honore Dieu. » Avouons que les Apôtres auraient employé un singulier moyen pour détourner les païens du culte de Jupiter s'ils avaient représenté le vrai Dieu de la même manière que les sculpteurs polythéistes représentaient leurs idoles. Qui ne sait, d'ailleurs, que les artistes grecs étaient loin de dédaigner les matières précieuses pour l'exécution de leurs chefs-d'œuvre et la décoration des temples?

[1] Apoc., XIX, 1.

[2] Apoc., XVIII, 20.

[3] Apoc., XX, 4, 12-15; XXI, 27.

[4] Apoc., VII, 9. Ce que dit M. Renan sur Apoc., XXII, 1 et suiv., est un des contre-sens les plus extraordinaires qui se puissent concevoir. Selon l'auteur, « la distinction des Juifs et des païens durera jusque dans le royaume de Dieu. Pendant que les douze tribus mangent des fruits de l'arbre de vie, les gentils doivent se contenter d'une décoction médicale de ses feuilles. » *L'Antechrist*, p. 475. L'arbre de vie porte des fruits chaque mois; par conséquent douze fruits par an. M. Renan voit dans ce symbole de l'immortalité, communiquant l'immortalité, les douze tribus, et il confond les fruits avec ceux qui les mangent! On retrouve dans tous les écrits de M. Renan, ce goût des idées et des interprétations bizarres.

« Dans le livre qui porte le nom d'Apocalypse, dit saint Augustin, beaucoup de choses sont obscures... Mais quand il dit : *Dieu essuiera les larmes de leurs yeux et il n'y aura plus ni mort, ni deuil, ni cris, ni douleur*[1], ces paroles sont dites avec tant de clarté du siècle futur, de l'immortalité et de l'éternité des saints,... que nous ne pouvons espérer de rien lire de clair dans la Sainte Écriture, si nous trouvons qu'elles sont obscures[2]. »

[1] Apoc., XXI, 4.
[2] S. Augustin, *De Civ. Dei*, XX, 17, t. XLI, col. 683.

CHAPITRE II.

CONCLUSION.

L'Apocalypse est par sa date et par la place qu'elle occupe dans le recueil sacré le dernier de nos Livres Saints. L'examen que nous venons de faire de l'œuvre prophétique de saint Jean marque donc la fin de notre travail. Nous avons discuté maintenant toutes les objections de quelque importance qui ont été faites aux diverses époques de l'histoire de l'Église et particulièrement en notre siècle contre les écrits inspirés. Dans une première partie, nous avons raconté la guerre qu'ils avaient eu à subir depuis l'origine du Christianisme jusqu'à nos jours, et dans une seconde nous avons abordé de front les difficultés alléguées contre la parole de Dieu ; nous les avons exposées dans les termes mêmes de nos adversaires et nous avons montré qu'elles étaient sans fondement.

Arrivés au terme de ce long voyage à travers les siècles et à travers les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous pouvons bien l'affirmer avec l'Église catholique : La révélation contenue dans la Bible est invulnérable ; elle est l'œuvre de Dieu et rien ne pourra la détruire ni l'ébranler; tous les efforts conjurés des

passions humaines seront vains; elle a toujours résisté, elle résistera toujours aux assauts de ses ennemis, elle triomphera de toutes leurs attaques. Une critique insidieuse ne parviendra pas à renverser l'édifice merveilleux élevé par la main du Tout-Puissant. Une fausse science ne réussira pas à obscurcir l'éclat de la vérité manifestée aux hommes par la source de toute science. Les Celse, les Porphyre n'ont pu étouffer la foi de l'Église à son berceau; les Strauss, les Christian Baur, les Wellhausen et leurs émules ne seront pas plus forts au dix-neuvième siècle contre nos Livres Saints. *Verbum Domini nostri manet in æternum*[1].

Les objections des incrédules de nos jours contre les Écritures ont pour cause, nous l'avons vu, la négation du surnaturel. Ils ne croient pas à l'intervention de Dieu dans les choses humaines, ils rejettent le miracle, l'inspiration, la prophétie, la révélation; un grand nombre nie même l'existence d'un Dieu personnel. Par conséquent, comme la Bible est un livre inspiré, rempli de prophéties et de récits de miracles, comme elle est le dépôt de la révélation divine, ils la traitent en ennemie; il faut pour eux que ses miracles soient faux, que ses prédictions soient mensongères, qu'elle soit elle-même une œuvre purement naturelle, où l'on retrouve toutes les imperfections, toutes les défaillances de la pensée humaine, et sur l'origine de laquelle la tradition chrétienne se soit complètement trompée.

De là les efforts inouïs de la critique négative pour

[1] Is., XL, 8. Cf. Ps. CXVI, 2.

discréditer ce Livre divin qui est la condamnation de ses principes et de ses doctrines. Elle ne le rejette pas, parce qu'elle a constaté préalablement qu'il ne méritait point créance ; non, elle le combat, parce qu'il est la preuve qu'une Providence spéciale régit les destinées de l'homme. Elle est rationaliste et elle n'a pas d'autre but que de justifier son rationalisme. Ses accusations sont ainsi de parti pris ; elle nie l'authenticité des parties de la Bible qui contiennent des miracles ou des prophéties, afin de ne pas accepter ces prophéties et ces miracles ; elle accumule les prétextes et les paradoxes contre l'enseignement sacré, afin de nier l'inspiration et la révélation. La vraie source des difficultés soulevées contre les Écritures, c'est donc, à parler exactement, non pas la critique historique, mais un système philosophique faux et condamné par la saine raison. Celle-ci en effet établit l'existence d'un Dieu personnel, créateur du monde et de l'homme, s'occupant de ses créatures, intervenant, quand il lui plaît, d'une manière surnaturelle, c'est-à-dire par le miracle, dans les événements humains, révélant l'avenir et communiquant ses volontés, quand il le juge à propos : autant de vérités que rejettent les ennemis actuels des Livres Saints.

La critique négative est donc vicieuse dans son principe ; elle ne l'est pas moins dans son application. Comme elle veut prendre à tout prix la Bible en défaut, tous les moyens lui semblent bons. Elle se pare de noms pompeux, elle se donne tous les dehors de la science, elle affecte un profond mépris pour tous ceux qui ne pensent point comme elle, elle prononce sur un ton d'oracle des

jugements soi-disant sans appel, et ce n'est point par la force de ses arguments et la valeur de ses raisons qu'elle en impose aux simples et qu'elle entraîne les esprits prévenus, c'est par ses airs dédaigneux envers les croyants, par l'audace de ses affirmations, par l'étalage d'une érudition vaine.

En réalité, elle est creuse et n'a que les apparences de la science. Elle est pleine de caprices et d'arbitraire; les préjugés l'aveuglent; l'imagination lui tient lieu de raison; elle substitue des impressions subjectives aux témoignages de l'histoire et par une sorte de prestidigitation littéraire, elle s'efforce de faire voir ce qui n'est pas, elle présente ses illusions et ses rêves comme la vérité. *Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua*[1].

La Grèce antique, à une époque de décadence, vit surgir de prétendus philosophes, des Gorgias, des Protagoras, qui par des raisonnements captieux et des subtilités sans fin travaillèrent à ébranler les vérités les mieux établies et à ruiner les fondements mêmes de la certitude. Ils sont connus dans l'histoire sous le nom de sophistes et les faux arguments dont ils se servaient s'appellent des sophismes. Les critiques rationalistes sont leurs successeurs; ils leur empruntent leurs armes, ils suivent la même marche, ils emploient une méthode semblable et méritent le même nom. Quand ils ont affirmé, ils s'imaginent avoir prouvé; ils égarent le lecteur en le faisant passer à travers un dédale de menus

[1] Ps. CXVIII, 85. Cf. II Tim., IV, 3-4.

faits, de suppositions et d'hypothèses sans nombre, et puis ils lui assurent qu'ils l'ont conduit là où ils voulaient le mener. « Et voilà pourquoi votre fille est muette. »

La vérité nous délivrera de tous ces sophismes [1]. Le soleil ne cesse pas d'éclairer, parce que les nuages peuvent nous cacher quelque temps l'éclat de ses rayons; un moment vient où il déchire tous les voiles et où il inonde le monde de sa lumière. Assurément, il y a dans l'Écriture quelques obscurités. Dans ce Livre, vieux de plusieurs siècles, composé sous un autre ciel, dans une langue depuis longtemps morte, par des hommes d'une autre race, différents de nous par les mœurs, les habitudes et les besoins; dans ce Livre, copié des milliers de fois par la main d'hommes qui n'étaient à l'abri ni des distractions ni des méprises et qui dans plusieurs cas ont altéré accidentellement le texte primitif; dans ce Livre, enfin, écrit, il est vrai, par des auteurs inspirés de Dieu, mais parlant un langage humain, c'est-à-dire un langage qui a les imperfections inséparables de tout ce qui est créé, il a existé dès le commencement, il existe plus encore aujourd'hui des passages difficiles, qui ont besoin d'explication et que l'on ne parvient pas toujours à éclaircir pleinement. Qu'y a-t-il donc là qui doive nous surprendre? Dieu, dans sa sagesse, s'est proposé de laisser quelque mérite à notre foi et il n'a point voulu que l'inspiration et la divinité de la Bible fussent évidentes comme les vérités mathématiques. Si le Livre sacré ne présentait aucune obscurité ni aucune difficulté,

[1] *Veritas liberabit vos.* Joa., VIII, 32.

si dans la suite des temps il n'avait subi aucune altération, si toutes les copies étaient absolument identiques, si toutes les traductions rendaient d'une manière parfaite le sens de l'original, ce serait là le plus éclatant et le plus palpable des miracles qui auraient jamais été accomplis sur la terre, et la Providence n'a point voulu faire ce miracle. Notre-Seigneur a institué une Église pour qu'elle nous fasse connaître sa parole; il a de plus donné à ses Écritures assez de traits divins pour que l'âme simple et droite puisse les apercevoir et il a jugé que c'était assez.

Quel est en effet l'homme sans parti pris qui, lisant nos Saints Livres avec un cœur pur, n'y reconnaîtra point son Dieu[1] et comme la trace de ses pas? Non, quoi que dise et prétende l'incrédulité, la Bible n'est pas un livre comme un autre; ce n'est pas une composition humaine, avec ses faiblesses, ses inexactitudes, ses erreurs; c'est une œuvre à laquelle rien n'est comparable, même parmi les productions des plus beaux génies qui honorent l'humanité. Qu'on nous cite donc, nous ne dirons pas un recueil d'ouvrages, divers, comme ceux que contient l'Écriture, par leur origine, par leur sujet et par l'époque où ils ont été rédigés, mais un seul écrit de l'antiquité profane, complètement affranchi des erreurs alors régnantes, s'élevant au-dessus des aberrations et des turpitudes du paganisme, dans lequel on ne puisse découvrir aucune erreur dogmatique ou morale; un écrit qui, sans jamais faiblir, se distingue toujours par la pureté de la doctrine, l'élévation de la pensée, la

[1] *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Matth., v, 8.

profondeur du sentiment religieux, en un mot, par un caractère transcendant et surhumain? La Bible, et la Bible seule réunit ces qualités extraordinaires. Eh bien! n'est-il pas véritablement merveilleux qu'une collection d'œuvres si différentes, les unes historiques, les autres poétiques et morales, nées chez un des plus petits peuples de l'Orient, ne puissent fournir aucune prise sérieuse critique la plus malveillante et arrachent au contraire des cris d'admiration aux intelligences les plus hautes, aux Augustin, aux Thomas d'Aquin, aux Leibnitz, aux Bossuet et même aux Jean-Jacques Rousseau[1]? C'est qu'en vérité aucun autre livre n'est semblable à ce Livre.

On trouve dans Platon de belles pages qui sont l'honneur de l'esprit humain; on rencontre dans les vieux papyrus de l'Égypte, dans les tablettes cunéiformes de l'Assyrie, dans les Védas de l'Inde, dans les anciens traités philosophiques de la Chine, des sentences et des maximes d'une vérité profonde, et on les met fréquemment de nos jours en parallèle avec certains passages de nos Livres Saints. Mais on ne peut comparer ainsi à la parole de Dieu que quelques fragments épars et soigneusement choisis. Tandis que tout se tient dans les Écritures, que tout y est beau, moral, admirable, que de taches dans ces livres des sages de la terre, que d'erreurs, que de ténèbres et souvent que de boue! D'un côté, c'est l'homme avec ses faiblesses et ses défail-

[1] Voir le beau témoignage rendu par Jean-Jacques Rousseau à l'Évangile, et qui a été cité t. II, p. 319-321.

lances ; de l'autre, c'est Dieu avec sa pureté et sa vérité indéfectible.

Dans les visions de l'Apocalypse, le Seigneur montra un jour au prophète de la loi nouvelle un fleuve d'eau vive, limpide et claire comme le cristal, qui jaillissait du trône de l'Agneau [1]. C'est l'image de la parole sainte dans l'Écriture ; elle seule est parfaitement pure, sans aucun mélange de corruption, et elle seule peut désaltérer celui qui a soif de justice. Les sources humaines de la science sont souvent empoisonnées et les hommes qui, privés de la foi, boivent de leurs eaux y puisent des germes de mort, mais les ondes de ce fleuve divin, confié à la garde de l'Église, transfigurent nos âmes et les préparent pour la vie éternelle [2].

Aussi, Seigneur, après avoir ouï tout ce que des hommes incrédules profèrent contre votre sainte parole, après avoir entendu les critiques et les Pharisiens de nos jours redire : « Le langage de l'Écriture est incroyable et qui pourrait l'accepter [3] ? » je vous répète, de tout mon cœur et de toute mon âme : « Je crois, Seigneur, je crois. A qui irions-nous, si ce n'est à vous, ô Vérité ; vous avez les paroles de la vie éternelle. » *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes* [4].

FIN DU TOME CINQUIÈME ET DERNIER.

[1] Apoc., XXII, 1.
[2] Voir Joa., IV, 14.
[3] Cf. Joa., VI, 61.
[4] Joa., VI, 69.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME.

SECONDE PARTIE.

RÉFUTATION DES OBJECTIONS CONTRE LA BIBLE.

Livre troisième. — Livres didactiques et sapientiaux.

Livre quatrième. — Les Prophètes.

Livre cinquième. — Les Évangiles et les Actes des Apôtres.

Livre sixième. — Les Épîtres et l'Apocalypse.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME ET DERNIER.

TABLE DES ILLUSTRATIONS.

FIN DE LA TABLE DES ILLUSTRATIONS.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES CINQ VOLUMES

Le chiffre romain indique le volume; le chiffre arabe, la page. — Les noms des défenseurs de la Bible ou de la religion sont imprimés en caractères **égyptiens**; ceux des adversaires, en PETITES CAPITALES; les autres, en *italiques*. — Quand un titre renvoie à plusieurs endroits de l'ouvrage, le premier passage indiqué est celui où le sujet est traité *ex professo*.

A

B

D

E

G

H

I

J

K

L

M

N

O

Q

R

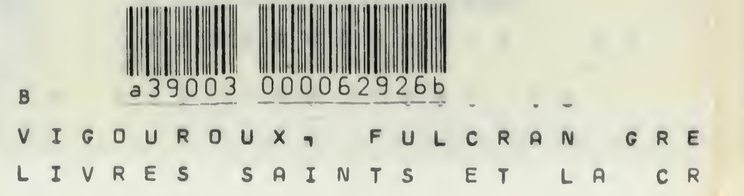
S

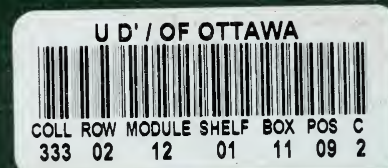
T

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES.

BAR-LE-DUC, IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.






U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 12 01 11 09 2